Manusia, Perempuan, Laki-Laki

Manusia, Perempuan, Laki-Laki

Pengantar ke Pemikiran
Hannah Arendt, Seyla Benhabib
Judith Butler, Ziba Mir-Hosseini

Edi Riyadi Terre
Gadis Arivia
Moh Yasir Alimi
Neng Dara Affiah

Mei 2013

Manusia, Perempuan, Laki-Laki

Penulis:
Edi Riyadi Terre
Gadis Arivia
Moh Yasir Alimi
Neng Dara Affiah

Penyunting:
Yusi Avianto Pareanom

Perancang Sampul:
Ari Prameswari
Oky Arfie

Penata Letak:
Oky Arfie

Seluruh tulisan dalam buku ini telah dipresentasikan di Seri Kuliah Umum
“Pemikiran Hannah Arendt, Judith Butler, Seyla Benhabib & Ziba Mir-Hosseini”
di Teater Salihara, 06, 13, 20, 27 April 2011, 19:00 WIB

Diterbitkan pertama kali oleh Komunitas Salihara dengan dukungan Hivos

Cetakan pertama, Mei 2013

Perpustakaan Nasional Republik Indonesia: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Riyadi Terre, Edi dkk.
Manusia, Laki-Laki, Perempuan;
Jakarta; Komunitas Salihara-Hivos, 2013
x + 108, 14,8 x 21 cm
ISBN: 978-602-96660-5-2

DAFTAR ISI

Risalah Perkenalan vii

Manusia Politik: Sebuah Rekonstruksi Interpretasi Hannah Arendt terhadap Tindakan Politik Manusia
Edi Riyadi Terre 1

Pijakan Moral Pluralitas dan Perbedaan Menurut Seyla Benhabib
Gadis Arivia 41

Judith Butler: Gender dan Seks sebagai Pertunjukan
Moh Yasir Alimi 59

Perkawinan dan Kontrol atas Seksualitas Perempuan: Menjelajahi Pemikiran Ziba Mir-Hosseini
Neng Dara Affiah 85

Biodata Penulis 107

RISALAH PERKENALAN

Dalam senampan bunga rampai kita bisa menikmati aneka jenis bunga, lengkap dengan bermacam keindahan, aroma dan namanya, tetapi kita menyebut mereka dengan satu nama saja: "bunga". Sesuatu yang banyak tetapi satu jua. Lewat sebuah "bunga rampai" (istilah yang menjadi padanan *anthology* dalam bahasa Inggris) tulisan, kita bisa menemukan pelbagai jenis tulisan, dengan pelbagai gaya dan sudut pandang penulisnya, yang diikat bukan hanya oleh namanya "tulisan" tetapi juga oleh tema atau momen penerbitannya. Bunga rampai *Manusia, Perempuan, Laki-Laki* adalah salah satunya.

Bunga rampai ini adalah serangkaian pembicaraan yang bersifat "pengantar" atau "perkenalan" kepada pemikiran perempuan. Dengan ini seorang tokoh dengan keluasan pemikirannya, keragaman sepak-terjangnya, atau daftar panjang bibliografinya diperkenalkan kepada pembaca dalam sebuah kesempatan dan dengan tulisan yang yang tidak terlalu panjang. Perkenalan ini memang berpeluang meringkus keluasan cakrawala pemikiran sang tokoh—sebab ia hanya membicarakan segi-segi terpentingnya saja, tapi dengan cara ini pula diharapkan selanjutnya pembaca mencari tahu atau mengembangkan sendiri minatnya terhadap pemikiran tokoh tersebut.

Buku ini menghimpun empat esai karya Edi Riyadi Terre, Gadis Arivia, Moh Yasir Alimi, dan Neng Dara Affiah. Mereka secara berturut-turut membicarakan pemikiran Hannah Arendt, Seyla Benhabib, Judith Butler dan Ziba Mir-Hosseini. Dengan cara dan sudut pandang masing-

masing mereka telah berupaya memperkenalkan hasil-hasil pemikiran para tokoh penting itu seraya mendudukkan pemikiran mereka dalam konteks Indonesia hari ini. Yang terakhir ini memang tidak secara terang-terangan disebutkan dalam setiap tulisan.

Edi Riyadi Terre, misalnya, membicarakan kembali "manusia politik", konsep yang digagas Hannah Arendt. Ia membentangkan "manusia politik" Arendtian dalam lanskap kehidupan sosial sejak zaman Plato hingga abad ke-21. Bahwa menjadi manusia saja tidaklah cukup, ia harus politis agar menjadi manusiawi. Politik dalam pandangan Arendt adalah puncak eksistensi manusia dan itu hanya mungkin tercapai di atas kebebasan dan pluralitas manusia.

Sementara Seyla Benhabib, sebagaimana dijelajahi oleh Gadis Arivia, menekankan demokrasi dan kesetaraan sebagai syarat utama munculnya pluralitas dan perbedaan. Benhabib menaruh harapan pada universalisme yang "mengikat secara moral komitmen individu akan penghormatan pada nilai-nilai dasar manusia sambil tetap mengakui partikularisme."

Adapun Judith Butler, sebagaimana ditelaah Moh Yasir Alimi, adalah kaum cerdik-cendekia yang secara khusus membahas kekusutan gender dan seks dalam kehidupan manusia. Baginya gender dan seks bukanlah esensi, tetapi sebuah "pertunjukan" atau "hasil pertunjukan", gender bukanlah seseorang, tetapi sesuatu yang dilakukan orang—sebuah pemikiran yang merivisi konsep gender dari kaum feminis dan kaum pascastrukturalis.

Sementara Ziba Mir-Hosseini adalah pemikir yang diperkenalkan Neng Dara Affiah, yang membahas penerapan hukum Islam di negara-negara muslim, termasuk Indonesia. Dalam pandangan Ziba hukum Islam karena penafsiran tertentu menjadi alat kontrol seksualitas perempuan dan pada saat yang sama perempuan menjadi obyek hukum yang kerap diabaikan pendapatnya. Ia juga mengusung analisis hukum Islam yang berkerangka feminisme dan hak asasi manusia (HAM).

Penyarian ini sekadar untuk menunjukkan contoh sisi-sisi penting

pemikiran kaum cerdik-cendekia yang menjadi pokok bahasan buku ini. Selebihnya bisa kita nikmati bukan hanya upaya perkenalan, tetapi juga penafsiran dan kritik yang menyegarkan dari kaum intelektual kita. Membicarakan kembali buah pikiran kaum cerdik-cendekia—dengan atau tanpa keharusan mengaitkannya dengan kehidupan bangsa kita—sejatinya sebuah latihan intelektual yang mutlak perlu. Berdialog seraya mengkritik pemikiran kaum cerdik-cendekia adalah satu jalan untuk terus menghidupkan dan memperbarui pemikiran-pemikiran mereka. Berangkat dari risalah-risalah perkenalan inilah kita bisa memulai perbincangan lanjutan dengan berbagai tekanan dan tujuan lain.

Penerbitan bunga rampai ini adalah bagian dari upaya kami memperluas jangkauan keterbacaan hasil-hasil pemikiran yang kami anggap penting yang pernah ditampilkan Komunitas Salihara. Tulisan-tulisan dalam buku ini sendiri pernah dipresentasikan di Seri Kuliah Umum Salihara sepanjang April 2011 dan menjadi bagian program Dwibulanan Perempuan. Penerbitan buku ini, bersama buku *Subyek yang Dikekang*, adalah program yang didukung oleh Hivos—karena itu kepada lembaga tersebut kami sampaikan banyak terima kasih.

Komunitas Salihara

MANUSIA POLITIK
Sebuah Rekonstruksi Interpretasi Hannah Arendt terhadap Tindakan Politik Manusia

Edi Riyadi Terre

Kalau "kebebasan adalah alasan adanya politik", sementara pluralitas adalah kondisi inheren dan bukan sekadar prasyarat mutlak kehidupan politik, maka kebebasan dan pluralitas adalah dua sisi mata uang dan kebalikan dari kedua hal itu (ketidakbebasan dan ketunggalan) adalah apolitis. Manusia (*man*) tidak manusiawi (*human*) kalau tidak politis. Tapi politik bukanlah sebuah alternatif bagi kehidupan manusia, melainkan sebuah pencapaian puncak eksistensinya, sebuah apa yang saya sebut sebagai "konstruksi eksistensial" yang memungkinkan manusia menemukan kebenaran bahwa ia adalah manusia—politik adalah sebuah *aletheia*, *disclosure*, penyingkapan. Penyingkapan kebenaran itu terjadi melalui tindakan sebagai salah satu aktivitas utama dari tiga bentuk *vita activa* (dua lainnya adalah kerja dan karya, dan keduanya tidak politis). Di satu sisi, politik adalah ruang bagi tindakan untuk dimengerti sebagai tindakan, di sisi lain tindakan hanya dimungkinkan karena manusia itu bebas dan plural. Dengan demikian, politik adalah suatu "konstruksi eksistensial"—mayoritas komentator Arendt menyebutnya "artifisial" yang hemat saya agak mereduksi karakter eksistensialisme dalam filsafat politik Arendt—yang di satu sisi dimungkinkan karena kebebasan dan pluralitas manusia-manusia yang terwujud dalam tindakan dan, di sisi lain, tindakan itulah yang "merawat" kebebasan dan pluralitas.

Demikianlah kira-kira yang dapat saya padatkan dari keseluruhan pemikiran Hannah Arendt *bukan* tentang politik melainkan tentang "manusia" yang *seharusnya* adalah "manusia politik". Dikatakan

seharusnya karena dua hal: *pertama*, politik bukanlah sebuah proses natural (Aristotelian) dan sosiologis (Hobbesian), melainkan kultural; jadi bukan sebuah keniscayaan alami atau keniscayaan hasrat individual dalam kesosialan manusia, melainkan sebuah upaya sadar dan transformatif. *Kedua*, kondisi yang memungkinkan untuk pencapaian eksistensi manusia politik itu selalu terancam oleh hasrat ketunggalan yang melahirkan ketidakbebasan, sebagaimana dipraktikkan oleh rezim totaliter dan demokrasi liberal yang salah arah. Tindakan adalah ekspresi hakikat transformatif dan transendental manusia pada ketakterdugaan dan ketidakdiharapkanan. Dari pernyataan terakhir ini, orang bisa salah mengerti teori tindakan Arendt dengan mengatakan bahwa totalitarianisme (karena ketakterdugaan dan ketakdiharapkanannya) adalah "anak haram" yang niscaya lahir dari tindakan manusia. Namun saya tekankan bahwa teori tindakan Arendt tidak dapat dibaca lepas dari kaitannya dengan dua konsepnya tentang ruang publik, yaitu sebagai "ruang penampakan" *sekaligus* "ruang bersama". Totalitarianisme dengan klaim kebenaran tunggalnya, melalui *ideologi* dan pelenyapan "yang lain" melalui *rasisme* dan *imperialisme*, jelas-jelas bukan tindakan publik yang menghasilkan "penampakan" (kebenaran bersama) dan yang meletakkan kepentingan di atas meja bundar bersama (ruang bersama), melainkan adalah "tindakan privat" yaitu perbuatan yang berasal dari dunia privat. Totalitarianisme adalah salah satu bentuk paling radikal dari penyumbatan ruang publik oleh ruang privat (bukan sekadar, dan tidak sama dengan, konsep "kolonisasi" Habermasian), penyumbatan "yang politis" oleh "yang sosial". Sementara, demokrasi liberal adalah semacam bentuk moderatnya karena mengedepankan "kebebasan privat" yang berasal dari hasrat alami dan ekonomis tidak memiliki tautan maknanya dalam "ruang penampakan" yang adalah "ruang bersama", dan karena itu kebebasan dalam paham demokrasi liberal tidak bersifat publik.

Untuk mengurai hasil pemadatan pemikiran Hannah Arendt tentang manusia politik di atas, pertama-tama saya menyampaikan paling kurang enam tesis utama yang saya temukan dalam pemikirannya:

Pertama, elemen inti kehidupan manusia sebagai "manusia-manusia" (*men*) dan bukan Manusia (*Man*) adalah tindakan (dan wicara). Itu berarti bahwa ada dua cara berada yang fundamental bagi manusia dalam kebersamaannya dengan yang lain, yaitu ekspresi dan komunikasi. Hubungan antara tindakan (ekspresi) dan wicara (komunikasi) saling mengandaikan dan saling melengkapi. Jadi, antropologi filosofis Arendt adalah bahwa manusia dipandang sebagai makhluk yang bertindak dan bertutur, ekspresif dan komunikatif.

Kedua, antropologi filosofis ini didasarkan pada asumsi tertentu yaitu bahwa manusia adalah makhluk yang plural dan bebas. *Pluralitas manusia terletak dalam kesamaannya yaitu bahwa mereka tidak sama*. Sementara kebebasannya terimplikasi dari hakikatnya sebagai manusia yang bertindak karena bertindak berarti memulai dan mencipta, sementara memulai berarti memilih; itulah kebebasan.

Ketiga, antropologi filosofis ini kemudian ditarik Arendt ke arah antropologi politik, yaitu bahwa manusia adalah makhluk politis sebagai hasil konstruksi tindakan bebas dan sadarnya, bukan sebagai bawaan alami sebagaimana diyakini Aristoteles. Jadi, Arendt berada di antara dua kubu besar dalam teori politik, yaitu antropologi (politik) Aristotelian dan sosiologi politik Hobbesian.[1]

Keempat, tindakan (dan wicara) hanya akan terjadi, dan hanya bisa dipahami, dalam masyarakat. Masyarakat yang dipahami Arendt adalah ruang publik sebagai dunia bersama tempat manusia saling berbagi, saling memahami, saling mendengarkan dan melihat. Resiprositas ini terkait dengan hakikat ruang publik (politik) sebagai arena penyingkapan kebenaran melalui relasi kebebasan dalam kepluralan manusia-manusia. Ruang publik adalah ruang antara, ruang yang ada di antara (*inter-est*), yang mempertautkan pelbagai kepentingan (*interest*) manusia-manusia yang duduk mengitarinya, saling memandang dan saling mendengarkan.

1 Penamaan antropologi politik terhadap teori politik Aristoteles dan sosiologi politik terhadap teori kontrak sosial Hobbes (dan kemudian Locke dan Rousseau, dan lain-lain) adalah penamaan dari saya sendiri, dengan dasar pemikiran tertentu yang tidak saya jelaskan di sini.

Kelima, kewarganegaraan menurut Arendt adalah kewarga-ruang-publikan. Sebagai warga ruang publik manusia diakui sebagai manusia sejauh dan selama ia mengekspresikan diri dalam tindakan dan mengkomunikasikan gagasan dan kepentingannya dalam wicara.

Keenam, manusia di luar kelima tesis di atas bukanlah manusia politik melainkan, mungkin, hanya sekadar manusia sosial dan manusia ekonomis. Hannah Arendt sangat membedakan "yang politis" dari "yang sosial", apalagi dari "yang ekonomis", dan memandang bahwa hanya "manusia politik"-lah yang manusiawi (*human*). Hanya "sang Satu" yang mahakuasa, dan politik yang manusiawi bukanlah politik mahakuasa ala totalitarianisme atau ala Leviathan Hobbesian dan ala borjuis Lockean. Dengan demikian, emansipasi manusia adalah penebusannya bukan dari "keterasingan positif" dialektika Hegelian belaka, bukan pula dari "keterasingan negatif" Marxian yang dilihat bersumber pada kapitalisme, bukan pula "keterasingan negatif" religius berupa kejatuhan ke dalam dosa atau kemenduniaan (semisal paham pembebasan dalam Kristen, Islam, Buddha, dan Hindu). Menurut Arendt, emansipasi manusia hanya terjadi melalui penebusan politik dari "keterasingan eksistensial", yaitu keterasingan akibat "tindakan eksitensial" di luar cahaya kepublikan.

Tujuan tulisan ini adalah mengungkapkan asumsi manusia politik Arendtian yang menjadi basis konstruksi pemikiran politiknya, atau yang memungkinkan adanya politik. Lebih jauh, saya tidak hanya menyajikan pemikirannya tetapi juga memberikan apresiasi dan penajaman yang menyebar dalam seluruh uraian dan terutama memberikan kritik serta secara tak terhindarkan membangun konsep politik dan manusia politik menurut saya berdasarkan kritik terhadapnya. Untuk maksud itu, saya berusaha menalar secara runtut mulai, *pertama,* dimensi kepolitikan manusia menurut Arendt yang dimungkinkan melalui tindakan, dan tindakan itu adalah aktivitas manusia di ruang publik sekaligus ruang publik dicirikan oleh tindakan manusia. Karakter tindakan manusia, terkait dengan dua karakter ruang publik, sebagai "ruang penampakan" dan "ruang bersama", yaitu ketakterdugaan sekaligus

ketakdiharapkanan dan relasional. Tetapi apa yang memungkinkan bagi tindakan manusia? Jawabannya: kebebasan dan kepluralan manusia. Untuk itu, pada bagian *kedua* saya akan menguraikan konsep kebebasan Arendtian sebagai *alasan* adanya politik dan, bersamaan dengan itu, mengetengahkan argumennya tentang fakta pluralitas manusia-manusia sebagai *syarat mencukupi*, bukan sekadar *syarat perlu*, bagi kehidupan politik. Kebebasan dan pluralitas ini bagai dua sisi mata uang yang saling mengandaikan. Namun demikian, karakter ketakterdugaan dan relasional tindakan yang diuraikan pada bagian pertama ternyata, dalam sejarahnya, berimplikasi pada lahirnya politik yang apolitis seperti totalitarianisme dan demokrasi liberal, yang akan saya paparkan pada bagian *ketiga* tulisan ini. Selanjutnya, pada bagian *keempat*, saya akan "memunculkan" konsep "manusia politik" menurut Arendt dengan melihat keterkaitannya dengan konsep Arendt yang memandang politik sebagai semacam "kategori transendental" Kantian, atau sebagai perangkat epistemologis untuk memahami "siapa" manusia. Seluruh konstruksi pemikiran politik Arendt dibangun di atas kritiknya terhadap tradisi filsafat politik Barat sejak Plato, selain didorong oleh pengalamannya secara langsung berhadapan dengan totalitarianisme Nazi, revolusi Hungaria, demokrasi liberal Amerika, dan sebagainya. Dengan menafsirkan alegori Gua Plato secara politik, Arendt menuduh para filsuf sejak Plato, sebagai apolitis, dan dengan demikian filsafat mereka pun apolitis, karena menyendiri dalam solitudo kontemplatif. Kritik yang saya sajikan pada bagian penutup ini akan memperlihatkan sebaliknya bahwa, berdasarkan alegori Gua Plato itu, tindakan filsuf "menarik diri", "mengambil jarak" dari politik, dan "masuk-kembali" ke dalam gua politik, justru sangat politis. Pada bagian ini juga saya mengetengahkan sebuah solusi lain bagi politik dan manusia politik Arendtian dengan memperkenalkan sebuah ruang lain, melampaui ruang publik dan ruang privat, yaitu "ruang-antara" di mana politik yang sejati berlangsung melalui tindakan manusia-manusia pelalu-lalang ruang-antara itu.

Ruang publik dan kepolitikan tindakan manusia

Konsep kewarganegaraan dan konsep ruang publik Hannah Arendt adalah dua dari tiga konsep penting—yang lainnya lagi, dan bahkan paling penting, adalah "teori tindakan". Ketiganya saling berhubungan. Membicarakan kewarganegaraan dan ruang publik tanpa mendasarkannya pada teori tindakan, bagi Arendt, adalah tidak mungkin. Karena itu, sebelum masuk ke konsep Arendt tentang kewarganegaraan dan ruang publik, perlu kita cermati dulu teori tindakannya.

Konsep kewarganegaraan didasarkan pada antropologi khas Hannah Arendt yang memandang manusia dalam tiga dimensi *vita activa*, yaitu kerja (*labor*), karya (*work*), dan tindakan (*action*). Dari ketiganya, yang mengekspresikan dan mendasarkan dimensi politik manusia adalah tindakan. Apa artinya? Politik bukanlah bawaan, dan karena itu niscaya, melainkan buatan, dan karena itu kontingen.[2] Politik adalah suatu tindakan sengaja. Tetapi tindakan itu sendiri tidak mungkin tanpa masyarakat. Kalau aktivitas lain (kerja dan karya) dapat dimengerti di luar masyarakat, tindakan tidak. Bahkan, tindakan adalah prerogatif eksklusif manusia.[3] Oleh karena itu, tindakanlah yang membedakan manusia dari spesies binatang lainnya, bahkan dari para dewa sekalipun.

Manusia masihlah tetap manusia tanpa kerja dan karya, tetapi tanpa tindakan (dan wicara) manusia bukan lagi manusia (*Human Condition*, 176). Tindakan berarti memulai, menginisiasi. Tindakan memulai ini adalah ekspresi kebebasan manusia, sebuah kondisi dasar lain, selain pluralitas. Dalam kata-kata Arendt sendiri, "Dengan terciptanya manusia, prinsip permulaan masuk ke dunia, ini hanya cara lain untuk

---

2 Arendt dalam hal ini menolak konsep antropologi politik *zoon politikon* Aristoteles, yang mengandaikan dimensi politis bawaan manusia. Arendt lebih menolak lagi pencampuradukan antara "yang politik" dan "yang sosial", yang tercermin dalam penerjemahan ke bahasa Latin *zoon politikon* menjadi *animal socialis*. Lihat Hannah Arendt, *Human Condition*, pengantar oleh Margaret Canovan (Chicago dan London: The University of Chicago Press, edisi kedua, 1998 [1958]), 22-23, 27. Selanjutnya ditulis *Human Condition.*

3 "*... it is only action that cannot even be imagined outside the society of men.*" (*Human Condition*, 22). "*... only action is entirely dependent upon the constant presence of others*" (*Human Condition*, 23).

menyatakan bahwa prinsip kebebasan itu tercipta ketika manusia diciptakan, bukan sebelum diciptakan" (*Human Condition*, 177).

Setuju dengan Aristoteles, Arendt melihat bahwa dari semua aktivitas manusia, yang mendasarkan kehidupan politik adalah tindakan (*praxis*) dan wicara (*speech, lexis*). Bahkan Arendt secara lebih jelas melihat bukan hanya hubungan antara tindakan dan wicara, melainkan bahwa keduanya selalu ada bersama (*coeval*) dan sama (*coequal*). Namun demikian, wicara itu sendiri sudah merupakan sebuah tindakan (*Human Condition*, 25-26). Tetapi juga, tindakan tanpa wicara tidak bermakna apa-apa (*Human Condition*, 180-181). Di sini tersirat posisi Arendt dalam memandang politik sebagai komunikasi (wicara) intersubyektif yang menempatkan *kepentingan bersama* di atas "meja bundar", dan kepentingan bersama itu didapatkan dari penyaringan pelbagai *kepentingan singular* yang "sama" pada setiap agen (karena itu dinamakan "kepentingan bersama"), dan kepentingan singular itu dikenal oleh ruang publik melalui ekspresi atau tindakan dan wicara atau komunikasi.

Tindakan dan wicara menyingkapkan "siapakah" manusia itu, dan bukan sekadar "apakah" manusia itu. Pertanyaan "apakah" manusia adalah pertanyaan esensial dan itu mengandaikan kesamaan total manusia. Itu berarti manusia adalah makhluk tunggal. Sementara, pertanyaan "siapakah" manusia adalah pertanyaan eksistensial dan itu mengandaikan pluralitas manusia. Dengan demikian, kita bisa memahami maksud Arendt dengan mengatakan bahwa tindakan dan wicara menyingkapkan "siapakah" manusia itu,[4] karena tindakan dan wicara mengandaikan pluralitas dan kebebasan, sebagai dua kondisi dasar kebersamaan manusia. Kita kutip kata-kata Arendt: "Dalam tindakan dan wicara, manusia memperlihatkan siapa diri mereka, mengungkapkan identitas personal khas mereka dan dengan demikian menampakkan diri mereka di dunia manusia. . .Penyingkapan akan

4 Kerja dan karya tidak bisa menyingkapkan "siapakah" manusia, selain (mungkin) "apakah" manusia.

'siapakah' manusia yang berbeda dari 'apakah' manusia—kualitasnya, talentanya, baik yang dia hamparkan atau sembunyikan—secara implisit ada dalam setiap tindakan dan wicara manusia" (*Human Condition*, 179).

Teori tindakan Hannah Arendt sebagaimana dikemukakan di atas sarat dengan dimensi kepublikan. Dengan kata lain, teori tindakan Arendt tidak dapat dipahami di luar konsepnya tentang ruang publik. Arendt mengartikan ruang publik dalam dua pengertian: "ruang penampakan" dan "dunia bersama" (*Human Condition*, 50-55). Kata Arendt, "*penampakan* [cetak miring dari penulis], sesuatu yang bisa dilihat dan didengar oleh orang lain seperti juga oleh kita sendiri, *menentukan realitas*. Dibandingkan dengan realitas yang terlihat dan terdengar, kekuatan terbesar dalam hidup kita yang paling intim—hasrat hati, pemikiran, dan kehendak—mengarah pada eksistensi yang tidak jelas dan berbayang-bayang, kecuali kalau dan sampai semua hal itu ditransformasi, dideprivatisasi dan dideindividualisasi. . .*ke dalam bentuk yang sesuai untuk ruang penampakan*. . . .Kehadiran orang lain yang melihat apa yang kita lihat dan mendengar apa yang kita dengar meyakinkan kita tentang realitas dunia dan diri kita sendiri…" (*Human Condition*, 50).

Ruang publik sebagai ruang penampakan juga berarti tempat saya dikenali sebagai manusia oleh yang lain karena saya "berada di antara manusia" (*inter homines esse*). Ruang publik sebagai ruang penampakan akan memisahkan apa-apa yang tidak relevan dengan kehidupan bersama itu sebagai "masalah privat", dan karena itu "cahaya kepublikan" itulah yang menyinari apa yang privat, bukan sebaliknya (*Human Condition*, 51-52).

Ruang publik sebagai "dunia bersama" (*common world*), dalam arti dunia yang kita pahami bersama, hidupi bersama, adalah dunia "yang sama bagi kita semua, yang berbeda dari tempat pribadi kita di dalamnya" (*Human Condition*, 52). Dunia tidaklah sama dengan bumi atau alam. Kalau bumi atau alam adalah ruang bagi seluruh makhluk hidup, maka dunia adalah sebuah kategori khas bagi manusia. Dunia menghubungkan dan sekaligus memisahkan manusia pada waktu yang sama.

Ruang publik sebagai dunia bersama adalah ruang "di antara" (*in between*) yang menyatukan kita bersama dan mencegah kita saling menelikung. Dunia bersama memungkinkan manusia hidup bersama dalam arti bahwa "pada esensinya adalah sebuah dunia yang berada di antara mereka yang memilikinya sebagai milik bersama, sebagaimana halnya sebuah meja yang ditempatkan di antara mereka yang duduk mengitarinya" (*Human Condition*, 52). Jika meja itu hilang, hilanglah kebersamaan itu.

Lebih lanjut Hannah Arendt mengatakan bahwa ruang publik sebagai dunia bersama adalah "dunia yang kita masuki ketika kita lahir dan dunia yang kita tinggalkan ketika kita mati. Ia melampaui rentang waktu hidup kita di masa lalu atau masa depan; ia sudah ada sebelum kita datang dan akan hidup lebih lama daripada kita. Ia adalah dunia yang kita miliki bersama bukan hanya dengan orang yang hidup hidup bersama kita, melainkan juga dengan orang yang sebelum kita dan dengan orang yang datang sesudah kita. Tetapi dunia bersama bisa hidup lebih lama untuk generasi yang akan datang hanya sejauh ia *tampak* di publik...[M]anusia memasuki ruang publik karena mereka menginginkan sesuatu yang mereka miliki atau sesuatu yang mereka miliki bersama dengan orang lain untuk *melanggengkan kehidupan* mereka di bumi ini" (*Human Condition*, 55).[5]

Dunia bersama ini akan mengalami destruksi paling tidak oleh atau dalam dua hal. *Pertama* adalah jika terjadi isolasi radikal, ketika orang saling tidak bersetuju satu sama lain. Kasus seperti ini terjadi, misalnya, dalam pemerintahan tiranis, atau dalam masyarakat anarkis. *Kedua* adalah dalam "masyarakat massa" atau "histeria massa", di mana kita melihat semua orang tiba-tiba bertingkah seolah-olah mereka adalah anggota sebuah keluarga, masing-masing menggandakan dan melestarikan perspektif orang di sekitarnya. "Dalam kedua kasus ini,

5 Cetak miring dari saya memperlihatkan pembedaan Arendt antara "ketidakmatian" (*immortality*) dengan "keabadian" (*everlasting, permanence*) di mana yang pertama adalah fakta adiduniawi (milik para dewa), sementara yang kedua adalah milik manusia (tetapi tidak berarti "keabadian jiwa" dalam agama-agama), dan keabadian itu dimungkinkan melalui tindakan yang dinarasikan. Kita ingat kata-kata Achilles dalam *Iliad* karya Homerus, bahwa ia dan tindakannya akan abadi dalam tuturan dari generasi ke generasi sesudahnya.

manusia telah berubah total menjadi privat, yaitu mereka tidak lagi dapat melihat dan mendengar yang lain, dan tidak lagi dapat didengar dan dilihat yang lain" (*Human Condition*, 58). Politik menjadi lenyap ketika yang publik berubah menjadi yang privat. Dalam kedua kasus itu politik menjadi lenyap karena kebebasan dan pluralitas telah lenyap. Dalam kasus kedua, pluralitas jelas-jelas telah berubah menjadi ketunggalan. Sementara, dalam kasus pertama pluralitas tetap eksis, malah "dirayakan", tetapi pluralitas yang tidak lagi dimengerti sebagai pluralitas karena kebebasan telah menjadi *chaos*. Padahal, pluralitas tidak dapat dimengerti tanpa kebebasan, demikian juga sebaliknya.

Pluralitas dan kebebasan sebagai kondisi kemungkinan bagi politik

Tindakan, kata Arendt, "sebagai satu-satunya aktivitas yang langsung merentang antara manusia tanpa perantaraan apa pun, berkorespondensi dengan pluralitas yang adalah kondisi manusia, yaitu fakta bahwa manusia-manusia (*men*) dan bukan Manusia (*Man*) tinggal di bumi dan mendiami dunia. Kalau aspek-aspek lain *bisa* berhubungan dengan politik, pluralitas adalah *kondisi itu sendiri*—bukan sekadar *conditio sine qua non*, melainkan *conditio per quam* bagi semua kehidupan politik" (*Human Condition*, 7). Kalimat terakhir ini memuat poin yang sangat penting dalam pemikiran Arendt, dan karena itu perlu saya perjelas. Pluralitas bukan sekadar *conditio sine qua non* (syarat yang tidak bisa tidak) secara implisit berarti bahwa pluralitas adalah *salah satu* dari sekian banyak syarat kemungkinan politik, dan di antara mereka mungkin ada yang bisa dihilangkan, diabaikan, ditiadakan, tetapi yang harus ada adalah pluralitas. Tetapi bagi Arendt, hubungan pluralitas dengan politik tidaklah demikian, melainkan bahwa pluralitas adalah *conditio per quam* (syarat itu sendiri) yang secara implisit saya tangkap mengandung dua makna yang saling mengandaikan: *pertama* berarti pluralitas adalah *satu-satunya* syarat kemungkinan bagi politik; dan *kedua*, dikatakan sebagai syarat satu-satunya karena fakta antropologis manusia yang memang plural, manusia-manusia (*men*)

dan bukan Manusia (*man*). Dengan kata lain, dengan memakai bahasa filsafat, pluralitas bukanlah sekadar "syarat perlu", melainkan "syarat mencukupi" bagi politik, dan itu berarti bahwa *cukup* dengan pluralitas saja politik menjadi dimungkinkan. Aspek-aspek antropologis lain hanyalah tambahan yang boleh ada boleh tidak.

Selanjutnya, kalau kondisi manusia bagi kerja (*labor*) adalah "kehidupan itu sendiri", dan bagi karya (*work*) adalah "keduniawian" (*wordliness*) maka kondisi bagi tindakan adalah pluralitas; dan tindakan, tidak dapat tidak, adalah politis. Pluralitas, kata Arendt, "adalah kondisi atau prasyarat bagi tindakan manusia karena kita semua adalah sama, yaitu bahwa, manusia, entah bagaimana sedemikian rupa tidak pernah sama dengan siapa pun yang pernah, sedang, dan akan ada" (*Human Condition*, 8). Kalimat ini bisa kita katakan dengan kata-kata yang paradoks: *kesamaan manusia adalah* justru *ketidaksamaannya*!

Pluralitas, yang menjadi prasyarat dasar bagi tindakan dan wicara, menjadi tempat berlangsungnya dialektika antara kesamaan/kesetaraan dan kebedaan (*Human Condition*, 175).[6] Kesamaan menjadi basis bagi adanya pemahaman terhadap satu sama lain dan bagi perencanaan dan "ramalan" akan kebutuhan manusia-manusia masa depan. Kebedaan menjadi basis bagi tindakan dan wicara agar bisa dimengerti. Dalam kata-kata Arendt sendiri, "Jika manusia tidak sama, mereka tidak pernah

---

6 Saya sengaja memakai kata "kebedaan", bukan "perbedaan", untuk memperlihatkan oposisinya yang diametral dengan "kesamaan", yang dalam bahasa matematika tidak sama dengan "persamaan". Persamaan, dalam matematika, masih menyembunyikan variabel yang tidak diketahui, misalnya $1 + 3x = 10$ (sementara "kesamaan" misalnya $1 + 9 = 10$), demikian juga keyakinan saya dengan oposisinya bahwa "kebedaan" itu bersifat telanjang. Ini saya lakukan untuk mempertegas makna "kebedaan" dalam "pluralitas" manusia-manusia, dalam pengertian Arendt, sebagai suatu fakta telanjang. Di sini saya melihat karakter fenomenologis filsafat Arendt, selain eksistensialisme. Secara fenomenologis, kebedaan manusia itu seolah tersingkap dengan sendirinya, sementara dalam cara pandang eksistensialisme, kebedaan itu harus disingkapkan melalui tindakan dan wicara. Fenomenologi rupanya, demikian pemahaman saya terhadap Arendt, digunakan melihat fakta organik manusia, sementara eksistensialisme digunakannya untuk melihat "kebedaan eksistensial" manusia yang diistilahkan dengan lebih tepat sebagai "keunikan" (*uniqueness*), dan yang terakhir inilah yang saya katakan sebagai "perbedaan", karena ada variabel "X" yang masih harus disibak, disingkapkan.

bisa saling mengerti dan melihat kebutuhan manusia masa depan. [Tetapi] jika manusia tidak berbeda, mereka tidak butuh tindakan dan wicara untuk saling mengerti" (*Human Condition*, 175-176).[7]

Kita sudah melihat gagasan Arendt bahwa pluralitas adalah *conditio per quam* bagi politik, dan prasyarat manusia (*human condition*) bagi tindakan adalah pluralitas. Itu berarti bahwa politik adalah tindakan (juga wicara), juga sebaliknya, bahwa tindakan adalah politis. Tindakan mengimplikasikan kebebasan karena bertindak menurut Arendt berarti memulai, mencipta; dan memulai dan mencipta berarti melakukan pilihan-pilihan (*Human Condition*, 177). Itulah kebebasan. Tindakan mengimplikasikan kebebasan tidak dibaca sebagai tindakan yang menghasilkan atau mengakibatkan kebebasan tetapi tindakan memprasyaratkan kebebasan. Politik adalah tindakan, dan karena itu politik, tidak bisa tidak, memprasyaratkan kebebasan. Politik tanpa kebebasan bukanlah politik. Kebebasan adalah kondisi kemungkinan bagi politik.

Meskipun konsep kebebasan politik tersebut tidak dieksplorasi begitu mendalam dalam *Human Condition*, tanpa memahami teori tindakannya dan konsep ruang publik, konsep kebebasannya tidak bisa dimengerti secara utuh. Tetapi, di sana sudah tampak posisi Arendt yang melawankan kebebasan dengan keniscayaan (*necessity*). Keniscayaan adalah sebuah kategori untuk alam, sementara kebebasan adalah kategori untuk politik. Konsep kebebasan digali secara lebih mendalam dalam dua buku Arendt yang lain: *Between Past and Future* (1961) dan *On Revolution* (1963).[8]

---

7 Kebedaan (*distinctness*) harus dibedakan dari "ke-lain-an" (*otherness*). Ke-lain-an adalah kategori untuk obyek inorganik, sementara kebedaan adalah untuk obyek organik. Tetapi, yang khas untuk manusia bukanlah kebedaan, melainkan keunikan (*uniqueness*).

8 Ketiga buku tersebut, menurut para pakar Hannah Arendt, adalah sumber utama yang memuat warisan pemikiran politiknya yang sangat brilian dan orisinal. Salah satu konsep yang digali dengan sangat elegan adalah kebebasan politik. Baca Dana R. Villa, "Introduction: The Development of Arendt's Political Thought" dalam Dana R. Villa, ed., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge dan New York: Cambridge University Press, 2000), 8. Selanjutnya ditulis *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.*

Dalam esainya "What Is Freedom" yang termuat dalam *Between Past and Future*, Arendt mengembangkan konsepnya tentang kebebasan politik sebagai *virtue* atau keutamaan dan mengkontraskannya dengan kebebasan sebagai "kehendak bebas" (*free will*). Selain paham kebebasan kehendak yang sudah secara tradisional sangat mendominasi pemahaman kita tentang politik, terdapat juga hal lain yang sama merusaknya, yaitu pemahaman yang keliru dengan menyamakan kebebasan sebagai "independensi" dan kedaulatan (*sovereignty* atau *self-determination*).

Menurut Arendt, jika kebebasan dipahami sebagai independensi (ketidaktergantungan) maka akan timbul kesulitan karena politik persis mengandaikan kesalingtergantungan (*interdependency*). Jika dipahami sebagai independensi, kebebasan berarti kebebasan "dari" politik. Hal ini tentu saja absurd bagi Arendt yang memahami kebebasan dalam konsep antiknya, yaitu kebebasan sebagai konsep politik. Kebebasan eksis hanya di dalam ruang politik yang tidak lain adalah ruang publik. Kebebasan juga bertentangan secara antagonistik secara konseptual dengan kedaulatan: "Kebebasan dan kedaulatan tidaklah sama dan keduanya bahkan tidak dapat eksis secara simultan" (*Between Past and Future*, 14). Dikaitkan dengan konsep *vita activa*-nya, independensi dan kedaulatan adalah dua konsep yang masuk dalam kategori karya (*work*), dan bukan kategori tindakan. Karena itu keduanya tidak politis. Menurut Arendt, kedaulatan (*self-determination*) adalah nama lain dari kehendak bebas (*free will*). Melihat kebebasan sebagai kehendak bebas akan membuat kita memahami politik sebagai arena peperangan. Mengapa? Karena hal itu akan "mengarah pada penolakan kebebasan di satu sisi atau mengarah pada pemahaman bahwa kebebasan dari satu orang, atau dari sebuah kelompok, atau suatu badan politik bisa dibeli hanya dengan mengorbankan kebebasan itu sendiri" (*Between Past and Future*, *ibid*). Karena itu, Arendt berkeyakinan bahwa "jika manusia-manusia ingin bebas, persis kedaulatanlah yang harus mereka singkirkan" (*Between Past and Future*, 165). Kata Arendt, "Tindakan, untuk menjadi bebas, harus bebas dari motif di satu sisi, dari tujuan yang

disasar sebagai hasil yang dapat diperkirakan di sisi lain. Ini tidak untuk mengatakan bahwa motif dan sasaran bukanlah faktor yang penting dalam setiap tindakan apa pun, tetapi. . .tindakan itu bebas sejauh ia mampu mentrasendensi keduanya" (*Between Past and Future*, 151). Dengan ini Arendt mau mengatakan konsep kebebasan politik sebagai sesuatu yang berlawanan dengan rasio instrumental dalam karya (*work*). Kebebasan yang dimaksudkan Arendt di sini tidak dipahami dalam hal ada atau tidak adanya prasyarat tertentu melainkan lebih dalam hal relasi sang aktor dengan motifnya sendiri, yaitu dirinya sendiri.

Dalam "What Is Freedom" Hannah Arendt menjelaskan konsep kebebasan yang adalah inheren dalam tindakan politik dengan memetik kembali konsep "*virtu*" (Italia) dari Machiavelli. Menurutnya, keutamaan adalah "kehebatan (*excellence*) yang dengannya manusia memanfaatkan peluang yang dihamparkan oleh dunia kepadanya dalam kedok keberuntungan (*Between Past and Future*, 153).[9] Di sini ada tiga karateristik; dalam kaitan dengan relasi seseorang dengan yang lain: *virtue* adalah sejenis "keahlian atau kemampuan tingkat tinggi" (*virtuosity*), yaitu suatu "kehebatan" (*excellence*); audiens sebagai "ruang kebebasan bisa muncul"; dan "keberanian" (*courage*) (*Between Past and Future*, 153-154, 156). Menurut Arendt, *keberanian adalah politis sejauh seseorang tidak dijajah oleh kepentingan pribadi semata melainkan selalu terarah pada kepentingan publik*. "Keberanian tidak dapat diabaikan karena dalam politik bukanlah hidup melainkan dunialah yang dipertaruhkan" (*Between Past and Future*, 155-156). Hal ini memprasyaratkan suatu kemampuan mengarahkan perhatian seseorang pada kepentingan publik dan mengesampingkan kepentingan sendiri bahkan dengan mempertaruhkan hidup. Penampakan kebebasan terjadi bersamaan dengan tindakan yang berlangsung. Manusia-manusia, tandas Hannah Arendt, adalah bebas sejauh mereka bertindak, bukan sebelum juga

9 Baca juga *Human Condition*, 48-49. "Kehebatan (*excellence*) itu sendiri, *aretě* dalam bahasa Yunani, *virtus* dalam bahasa Latin (Romawi), selalu terkait dengan ranah publik tempat seseorang melakukan kehebatannya (*excel*), mampu membedakan dirinya dari orang lain."

bukan setelah, karena "bebas dan bertindak adalah sama" (*Between Past and Future*, 152 dan seterusnya).

Dalam *On Revolution*, Hannah Arendt membedakan kebebasan politik (*political freedom*) dari kebebasan personal (*personal freedom*).[10] Bagi Arendt, kebebasan politik adalah kebebasan warisan pemikir seperti Aristoteles dan praktik *polis* di Yunani kuno, itulah yang sebenarnya dinamakan kebebasan. Kebebasan jenis ini, sekarang ini, dipahami sebagai kebebasan positif (*positive liberty*), yaitu kebebasan *untuk* (*freedom to*) melakukan apa pun dan menjadi apa pun berdasarkan otonomi seseorang. Sementara, kebebasan personal adalah, dalam kaca mata Arendt, kebebasan yang dipahami dalam politik modern (*liberty of the moderns*). Kebebasan demikian berada di luar politik. Dalam paham sekarang ini, kebebasan itu dinamakan sebagai kebebasan negatif (*negative freedom*), yaitu kebebasan *dari* (*freedom from*) apa pun dan siapa pun yang menjadi penghalang bagi pemenuhan sesuatu atau pemenuhan diri. Tetapi, sebenarnya Arendt tidak memakai konsep positif dan negatif,[11] melainkan politik dan personal, dan konsep itu melampaui konsep kebebasan positif dan negatif, yang bahkan sangat kental mewarnai pertentangan antara liberalisme dan sosialisme, yang kemudian juga tercermin dalam hak asasi manusia.

Kategori kebebasan dikaitkan dengan rakyat bukan sebagai manusia melainkan sebagai warga negara atau warga polis. Kebebasan, kata Arendt, dipahami sebagai sesuatu yang manifes secara khusus, melalui kegiatan manusia. Kegiatan-kegiatan itu bisa muncul dan menjadi nyata hanya ketika orang-orang lain melihatnya, menilainya, dan mengenangnya. Hidup sang manusia bebas memerlukan kehadiran orang lain. Kebebasan itu sendiri membutuhkan sebuah tempat orang-orang bisa datang bersama, yaitu *agora*, arena pasar, atau polis, arena ruang politik (*On Revolution*, 31).

---

10 Hannah Arendt, *On Revolution* (Harmondsworth: Penguin Books, 1990 [1963]), 30. Selanjutnya ditulis *On Revolution*.

11 Yang memakai konsep positif dan negatif adalah Isaiah Berlin, terutama dalam *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

Dengan demikian, kebebasan yang dipahami Arendt memang lebih dalam pengertian sebagai kebebasan politik. Dengan kata lain, dapat saya tekankan maksud Arendt adalah kebebasan di luar kategori kebebasan politik sama sekali tidak bisa dimengerti, persis karena status ontologis politik memiliki status antropologis juga, di mana tanpa politik manusia bukan lagi manusia. Kebebasan sebagai "kebebasan politik" dikaitkan dengan *agora* di negara kota Yunani, ruang politik. Interpretasi politik Yunani kuno yang asli terhadap kebebasan dan praktik politik kuno terhadap demokrasi kemudian dilencengkan oleh fakta pemikiran Plato dan Aristoteles serta para murid mereka "menyingkir" dari pusat kehidupan publik negara kota, dari *agora*, dan dari kehidupan politik itu sendiri. Pandangan mereka didiskusikan dan disebarkan hanya dalam lingkup kecil. Kebebasan sebagai warga negara kemudian hanya dibatasi dalam paham sebagai kebebasan dalam hal pertikaian ilmiah. Menurut Arendt, pengalaman akan kematian Socrates (dalam kasus Plato) dan pelarian Aristoteles setelah kematian Alexander Agung, menjadi faktor penting "pelarian" para filsuf ini dari kehidupan politik riil. Perilaku antipolitik mereka berdampak pada devaluasi hakikat politik dan kebebasan politik. Introversi atau kemenyendirian, isolasi dari ruang publik berlawanan secara diametral dengan praktik negara-kota Yunani kuno, karena ruang privat adalah ruang sang manusia tunggal (*sphere of Man*) dan bukan ruang gaul manusia-manusia atau rakyat.

Konsep (filsafat) politik modern pun tidak lebih bagus dari pemahaman politik tradisional sejak Plato, yang antara lain tergambar dalam filsafat politik Thomas Hobbes dan para pemikir "teori kontrak sosial" lainnya.[12] Kebebasan kemudian dipahami sebagai keamanan diri dan keamanan sosial (*individual and social security*). Implikasinya adalah bahwa politik, atas nama kebebasan yang dipahami sebagai keamanan itu, hanya bisa tegak dengan sebuah pemerintahan atau rezim Leviathan, rezim totaliter (*Between Past and Future*, 143-171).

12 Baca Leo Straus, *Natural Rights and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

Bagi Hannah Arendt, politik adalah suatu kekhususan dan kekhasan kondisi manusia, sebuah institusi buatan-manusia, sebuah ruang kehidupan bersama yang bebas. Politik menciptakan dan menjamin kebebasan (kebebasan politik) dan keberanian (*courage*) sebagai suatu keutamaan/kehebatan. Politik menjamin adanya upaya memulai secara terus-menerus, dan mengizinkan kita menghayati pengalaman akan suatu minat yang sangat dalam. Politik adalah perlawanan tak kunjung henti terhadap rezim totaliter dan bisa, bahkan harus, menjadi alternatif bagi suatu masyarakat konsumeristik dan masyarakat totalisasi pasar.

Konsep kebebasan politik Arendt berada dalam tradisi yang dipercayainya yaitu tradisi republikan klasik. Tradisi ini memandang kebebasan sebagai sesuatu yang selalu bersifat publik, dimiliki dan dinikmati oleh para warga yang merawat *res publica* mereka sendiri. Meskipun ia menyajikan penyelidikannya sebagai upaya memulihkan dan mengartikulasikan pengalaman-pengalaman masa lalu (*Between Past and Future*, 148, 154, 166), pemahamannnya tentang kebebasan pada dasarnya memiliki elemen modern yang khas, yaitu pengaruh eksistensialisme atau Kantianisme dalam hal spontanitas.[13] Pendekatannya yang distingtif terhadap kebebasan muncul dari perpaduan kedua tradisi filsafat modern tersebut, yang dikaitkan dengan pemahamannya yang sangat jernih terhadap filsafat politik antik. Dari eksistensialisme ia menarik inspirasi akan masa depan yang terbuka bagi setiap individu, yang kemudian dicangkokkannya kepada konsep republikan klasik di mana para warga berdiri bahu-membahu mempertahankan kebebasan bersama mereka.

Namun demikian, jika spontanitas individual adalah akar dari kebebasan, mengapa politik diperlukan sebagai wilayah di mana kebebasan berumah? Jawaban Arendt, sebagaimana ditelaah Canovan, kembali mengacu kepada pluralitas manusia. Pluralitas berarti bahwa

---

13 Lihat Margaret Canovan, *Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 212. Selanjutnya ditulis *Hannah Arendt, A Reinterpretation.*

ketika seorang individu ingin *melakukan* sesuatu, ia memerlukan kerja sama dengan yang lain. Kebebasan politik adalah “sebuah kualitas ‘saya-bisa’ (*I-can*) dan bukan ‘saya-akan’ (*I-will*)” (*Hannah Arendt, A Reinterpretation*, 213). Kebebasan (kebebasan politik) hanya ada sejauh ada perbuatan nyata, suatu tindakan yang membuat sesuatu yang sebelumnya tidak ada menjadi ada. Inilah yang disebut inisiasi, dan inisiasi adalah kualitas khas manusia. Dan untuk membuat sesuatu yang belum ada itu menjadi ada, diperlukan kerja sama dengan yang lain, yang memberikan mereka kekuasaan (*power*) dan bukan dengan kekerasan (*violence*) untuk melangsungkan kerja sama itu. Dalam kerja sama itulah kapasitas individual manusia akan spontanitasnya menjadi satu tubuh dalam kebebasan yang manifes secara penuh.

Orisinalitas konsep kebebasan politik Arendt terutama terletak dalam pandangannya tentang pluralitas manusia sebagai bukan hanya *conditio sine qua non* melainkan *conditio per quam* dari tindakan manusia. Kalau “kebebasan adalah *raison d'être* politik”, sementara “kebebasan adalah tindakan itu sendiri”, dan kalau “*conditio sine qua non* dan *conditio per quam* dari tindakan adalah pluralitasnya” maka politik adalah tindakan, politik adalah kebebasan, dan kebebasan tidak dapat tidak ada karena fakta pluralitas manusia. Tetapi, sebagaimana sudah saya kemukakan di atas bahwa ruang bersama yang adalah ruang manifestasi kebebasan manusia itu mengalami destruksi oleh hasrat ketunggalan di satu sisi dan hasrat kaotis (sebagai varian kebebasan yang dipahami sebagai relasi hak yang saling bertempur).

Memanusiawikan kekuasaan: melawan totalitarianisme dan demokrasi liberal[14]

Totalitarianisme dan demokrasi liberal, dalam pandangan Arendt, memiliki kesamaan dalam hal kekuasaan yang tidak manusiawi. Ketidakmanusiawian kekuasaan dalam totalitarianisme terletak dalam klaim ideologisnya yang

14 Uraian pada bagian ini berdasarkan buku Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace & World, 1973). Selanjutnya ditulis

seolah "ilahi", yang rezimnya mahakuasa dalam hal kekuasaan, dan tunggal dalam hal kebenaran. Itu bertentangan dengan manusia politik yang hanya dapat menemukan makna eksistensialnya dalam kebebasan dan pluralitas. Sementara, ketidakmanusiawian kekuasaan dalam demokrasi liberal harus dijelaskan dengan sedikit bertahap. Klaim kebebasan dalam demokrasi liberal adalah kebebasan privat, bukan kebebasan politik, yang lebih mengekspresikan kesosialan manusia ketimbang kepolitikannya, yang lebih mengedepankan karakter kerja dan karya dan bukan tindakan. Sebagai kebebasan privat, maka demokrasi liberal hanya mengedepankan relasi *hak atas kebebasan* untuk kepentingan diri, bukan relasi *kebebasan untuk mewujudkan haknya dalam kebersamaan di ruang publik*. Sementara, sebagaimana telah dijelaskan di atas, manusia hanyalah manusia dalam pengertian yang utuh sejauh ia politis. Dengan kata lain, manusia adalah manusiawi sejauh ia politis. Kekuasaan dalam demokrasi liberal tidak politis karena ia bukan berasal dari ruang publik, melainkan ruang privat. Karena itu, kekuasaan dalam demokrasi liberal tidak manusiawi dalam arti bahwa ia tidak menunjang upaya sadar manusia untuk menemukan puncak eksistensinya menjadi "manusia politik".

Arendt, sebagaimana dibahasaulangkan oleh Conovan (*The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, 27), dan sebagaimana telah disinggung pada bagian pengantar di atas, melihat bahwa totalitarianisme mengilustrasikan kapasitas manusia untuk *memulai* (yang adalah karakter fundamendal tindakan dan kebebasan), di mana kekuatan berpikir dan bertindak menemukan bentuknya yang baru, kontingen, dan tak-terduga. Inilah yang kerap disebut sebagai paradoks dalam tindakan manusia. Tindakan manusia memang selalu mengandung

---

The Origins of Totalitarianism. Untuk sumber-sumber lain pemikiran Arendt tentang totalitarianisme di luar buku tersebut saya mengacu pada uraian Margaret Conovan (1992) dan "Arendt's Theory of Totalitarianism: A Reassessment", dalam *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* Tentang kritik Arendt terhadap demokrasi liberal saya mendasarkan analisis pada buku *Human Condition* dan juga mengacu pada uraian Tauel Harper, *Assessing the Critical Capacities of Democracy Through the Work of Hannah Arendt and Jürgen Habermas: The Occlusion of Public Space and the Rise of* Homo Spectaculorum, tesis Ph.D. di Universitas Murdoch, Australia, 2005. Selanjutnya ditulis *Assessing the Critical Capacities of Democracy*.

dimensi ketakterdugaan dan ketakdiharapkanan yang berangkat dari keyakinan manusia modern bahwa "segala sesuatu adalah mungkin" (*The Origins of Totalitarianism*, 459), tetapi dimensi destruktif tindakan manusia yang muncul dalam totalitarianisme berakar pada "kecurigaan yang sangat mengakar dalam diri manusia modern atas segala sesuatu yang tidak diperbuatnya sendiri."[15]

Mari kita lihat secara cermat paradoks modernitas ini. Di satu sisi manusia sadar akan ketakterdugaan tindakannya, tetapi di sisi lain ia tidak mau ketakterdugaan itu tanpa kontrol. Karena ketakterdugaan itu sangat tak terpikirkan, upaya kontrol terhadapnya tidak dapat dilakukan selain hanya dengan kekuasaan total. Dengan demikian, kekuasaan total dalam rezim totalitarianisme itu, jika ingin mahakuasa, harus "membunuh" tindakan melalui *teror total* dan "membunuh" pemikiran melalui *ideologi total*. Itu berarti, supaya mahakuasa, rezim totalitarianisme harus melucuti manusia menjadi "manusia yang sama dengan binatang" (*animal-species man*) (*The Origins of Totalitarianism*, 457).[16] Dengan demikian, totalitarianisme mengubah "iman" modernisme bahwa "segala sesuatu adalah mungkin" menjadi "segala sesuatu dapat dihancurkan" (*The Origins of Totalitarianism*, 459).

Menurut Arendt, bukan hanya totalitarianisme yang "membunuh" pemikiran, tindakan dan wicara, tiga fakultas fundamental dalam diri manusia politik, melainkan juga demokrasi liberal. Tentang tindakan dan wicara telah banyak disinggung di atas. Menurut Arendt, pemikiran adalah semacam dialog atau percakapan antara "daku" (*me*) dan "diriku" (*myself*), dan konsep seperti ini telah menjadi sesuatu yang penting sejak Plato (*Human Condition*, 76). Percakapan antara "daku" dan "diriku" ini unik karena pada dasarnya kedua belah pihak berkomunikasi dari posisi

15 Dikutip Canovan dari versi pertama *The Origins of Totalitarianism* yang terbit di Inggris dengan judul *The Burden of Our Time* (London: Secker and Warburg, 1951), 434-435.

16 Bandingkan juga "Mankind and Terror" dan "On the Nature of Totalitarianism", keduanya dimuat dalam Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1930-54*, ed. Jerome Kohn (New York: Harcourt Brace & Co., 1994), 304, 354, sebagaimana dikutip Canovan dalam *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, 27.

yang sama dengan pemahaman bersama (*shared understanding*). Dengan mengutip Thomas Aquinas, Arendt menegaskan bahwa "kebenaran dapat menyingkapkan dirinya sendiri dalam keheningan sempurna manusia" (*Human Condition*, 15). Arendt sangat membedakan antara pemikiran (*thought*) dari pengetahuan (*knowing*). Pemikiran melibatkan refleksi kritis personal, sementara pengetahuan tergantung pada keberterimaan kebenaran sebagai sesuatu yang eksternal terhadap persepsi individual (*Human Condition*, 76-77). Dengan kata lain, Arendt melihat bahwa kebenaran dalam pemikiran berasal dari dalam diri yang reflektif atau kontemplatif, sementara kebenaran dalam pengetahuan berasal dari luar, yang sarat dengan pemaksaan dan koersi. Gambaran perbedaan ini tampak dalam penilaiannya terhadap Eichmann, yang menurut Arendt, ia "benar-benar...tidak menyadari apa yang dia lakukan."[17] Ruang publik, menurut Arendt, sebagaimana telah dijelaskan di atas, adalah ruang politik yang menjadi arena penyingkapan kebenaran. Itu berarti, ruang publik, dalam kajian fenomenologis Arendt, adalah ruang untuk berpikir, bertindak dan berbicara untuk sampai pada penyingkapan kebenaran tentang eksistensi manusia sebagai manusia politik. Eichmann jelas gambaran manusia apolitik, yang hanya memiliki pengetahuan (dengan menerima begitu saja kebenaran ideologis di bawah totalitarianisme Nazi) dan tidak berpikir.

Arendt menekankan bahwa wicara adalah manifestasi *publik* dari pemikiran sejauh "apa pun yang manusia perbuat atau ketahui atau alami hanya masuk akal sejauh hal itu dapat diwicarakan" (*Human Condition*, 4). Menurut Arendt, pemikiran dalam segala tingkatannya memanifestasikan dirinya dalam dunia melalui wicara dan tindakan. Lalu di mana letak kritik Arendt terhadap demokrasi liberal dalam arti bahwa demokrasi liberal bukanlah ruang tempat manusia bisa berpikir, bertindak dan berbicara sebagai manusia politik? Problem ini digambarkan oleh Seyla Benhabib sebagai "penyumbatan 'yang politis' oleh 'yang sosial' dan perubahan ruang publik menjadi ruang

17 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (New York: The Viking Press, 1965), 288.

palsu (*pseudospace*) interaksi antarmanusia ketika individu tidak lagi 'bertindak' (*act*) melainkan 'melulu berperilaku' (*behave*) sebagai produsen dan konsumen ekonomi, dan gerombolan penghuni kota."[18] Pembacaan secara cermat terhadap *Human Condition* membawa kita pada sebuah kesimpulan bahwa yang dimaksudkan dengan "yang sosial" oleh Arendt adalah *animal laborans* dengan aktivitasnya berupa "kerja" (*labor*) yang bekarakter rasio natural dan *homo faber* dengan aktivitasnya berupa "karya" (*work*) yang berkarakter rasio instrumentalis. Menurut Arendt, *animal laborans* tidak mampu memanifestasikan wicara dan tindakan, sementara *homo faber* adalah manusia yang memiliki pengetahuan tetapi tidak berpikir, dan itulah manusia banal.

Namun harus dicermati bahwa *animal laborans* dan *homo faber* bukannya *tidak dapat* berpikir, melainkan mereka *tidak terdorong berpikir* (*Assessing the Capacities of Democracy*, 38). Arena *animal laborans* dan *homo faber* tidak memungkinkan untuk berpikir (dan karena itu tidak berkontribusi pada tindakan dan wicara) karena masing-masing rasionalitas natural yang bersifat niscaya dan rasionalitas instrumentalis yang justifikasinya terletak pada tujuan, nilai guna dan kesesuaiannya dengan tujuan yang telah ditetapkan itu (*Human Condition*, 153).

Upaya penebusan manusia politik oleh Hannah Arendt tidak dengan seruan moralis tetapi dengan melakukan kajian fenomenologis dan menggelar di hadapan kita bahwa manusia memiliki fakultas yang mengakar dalam dirinya yaitu *berpikir, bertindak dan berwicara*. Ia tidak berseru supaya manusia berpikir agar tidak banal karena hal itu sudah ada dalam diri manusia. Tugasnya hanya menunjukkan kapasitas itu. Namun demikian, seluruh bangunan filsafat Arendt rupa-rupanya "tidak memberi izin" bagi manusia untuk tidak berpikir, sehebat apa pun upaya "penyumbatan" oleh rasio natural maupun rasio instrumentalis terhadap dimensi kepolitikan manusia, persis karena "'hakikat' manusia

18 Seyla Benhabib, "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", *Social Research* 57 (1), 167-196, dikutip dalam *Assessing the Capacities of Democracy*, 32.

hanya 'manusiawi' sejauh ia membukakan kemungkinan bagi manusia untuk menjadi sesuatu yang jauh melampaui yang tidak natural, yaitu, menjadi seorang manusia" (*The Origins of Totalitarianism*, 455). Jadi, meskipun politik bukanlah sebuah keniscayaan Aristotelian maupun sebuah konstruksi instrumentalis Hobbesian dan Lockean, melainkan sebuah konstruksi tindakan bebas manusia yang rasional dalam pluralitasnya, namun *hasrat "menjadi" dengan melampaui "yang natural" adalah natural dalam diri manusia*. Singkatnya, *demokrasi liberal adalah politik yang apolitis* karena manusia-manusia yang menghuni ruang politik demokrasi liberal itu telah mereduksi diri, dan direduksi, kembali menjadi manusia-natural dengan rasio keniscayaan dan instrumental, sementara manusia politik adalah manusia-yang-melampaui-yang-natural, atau dengan kata lain dengan ungkapan paradoks, "naturalitas" manusia politik adalah pelampauan-akan-naturalitas-nya. Tindakan pelampauan inilah yang akan menyingkapkan "siapa"-nya manusia, bukan "apa"-nya (dalam rasio keniscayaan dan rasio instrumental). Bagian berikut akan saya gunakan untuk menunjukkan ke-"siapa"-an manusia politis dalam konsepsi Arendt.

Manusia politik dan politik sebagai kondisi kemungkinan bagi penyingkapan "siapakah" manusia

Sekarang mari kita perjelas konsep "manusia politik" menurut Arendt dengan memulainya dari perseteruan antik antara filsafat dan politik. Bukan Arendt yang mengatakan perseteruan itu, melainkan ia mengangkatnya kembali dari data historis untuk memperlihatkan posisinya. Arendt menuduh bahwa "filsafat politik" hanyalah "anak tiri" filsafat, dan filsafat yang dimaksudkannya adalah filsafat tradisional Barat sejak Plato atau pasca-Socrates. Menurut Arendt, para filsuf sejak Plato–dengan pengecualian para filsuf eksistensialis terutama Sartre dan Camus, yang menurut hemat saya jejak-jejak itu sangat kental dalam "filsafat" politik Arendt–membangun penjara soliter filosofis dan meninggalkan pergulatan solider eksistensial atas nama "kebahagiaan"

dan "kebenaran sejati". Arendt melacak jejak itu, misalnya, pada Plato dari dua hal yaitu epistemologi atau filsafat pengetahuan[19] dan filsafat politik Plato.

Kita sudah sangat akrab dengan epistemologi atau filsafat pengetahuan Plato dengan alegori Gua. Interpretasi Arendt terhadap alegori yang kerap disebut "Gua Plato" adalah bahwa filsuf harus meninggalkan gua, harus meninggalkan sesamanya, untuk mencapai apa yang "superior". Gua Plato mewakili kehidupan harian yang biasa di tengah dunia ini dan sang filsuf dianjurkan melarikan diri dari kehidupan demikian untuk menggapai kemampuan tertingginya–yaitu kontemplasi—dalam keheningan menyendiri, dan hanya kembali untuk memberitakan kepada massa yang tidak berpencerahan (sesamanya yang ditinggalkan di Gua). Di sini Arendt mengkritik Plato yang, menurutnya, telah mereduksi kehidupan bersama manusia di sebuah dunia-bersama sebagai "kegelapan, kebingungan dan kepalsuan" dan menganjurkan "siapa pun yang rindu akan kebenaran sejati supaya meninggalkannya jika mereka ingin menemukan langit yang cerah dan penuh ide-ide keabadian" (*Between Past and Future*, 17). Arendt menemukan "kebingungan" Plato yang memilih menggambarkan para penghuni Gua sebagai orang-orang yang "membeku, terbelenggu di depan sebuah tembok, tanpa kemungkinan apa pun untuk *melakukan* apa pun atau *berkomunikasi* satu sama lain."[20] Melalui contoh alegori Gua Plato ini Arendt mengerti akan dikotomi antara "melihat kebenaran dalam kemenyendirian dan keberjarakan yang jauh dan kebenaran yang tertangkap dalam relasi dan kerelatifan pergumulan manusia" (*Between Past and Future*, 115),yang pertama menjadi "otoritatif" bagi filsafat politik dalam tradisi Barat. Dibaca secara politik, filsafat pengetahuan

19 Tentang kritik Arendt terhadap epistemologi Plato dengan pembacaan filsafat politik, saya mendasarkan diri pada buku Margaret Betz Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt* (London dan New York: RoutledgeCurzon, 2002), 12-13. Selanjutnya ditulis *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. Lihat juga *Human Condition* di pelbagai bagian, khususnya halaman 20.

20 Hannah Arendt, "Philosophy and Politics," *Social Research* No. 1 Vol. 57, 73–103 (cetak miring dari penulis).

Plato jelas sebuah eskapisme dari hingar-bingar kehidupan manusia, dari universalitas ke singularitas, dari ketakkekalan kepada ketakmatian, dan dari kehidupan kepada kematian. Arendt menegaskan klausa terakhir dengan mengambil inspirasi dari konsep Yunani Kuno dan Romawi Kuno bahwa, "hidup" adalah sinonim dari "berada bersama manusia yang lain" (*inter homines esse*), dan "mati" sinonim dengan "berhenti berada bersama manusia yang lain" (*inter homines esse desinere*) (*Human Condition*, 7-8).[21] Dari analisis ini, saya tegaskan *karakter pertama manusia politik* yang dimaksud Arendt yaitu sebagai *manusia-yang-berada-di-dunia* sekaligus *berada-bersama-yang-lain*. Dan berada bersama yang lain berarti berelasi dalam fakta bahwa mereka semua sama dalam hal kebedaannya satu sama lain. Dengan kata lain, relasi dalam "berada bersama yang lain" hanya mungkin terjadi karena pluralitas mereka sekaligus kesetaraannya. Selanjutnya, relasi itu tampak dalam wicara dan tindakan, serta pemikiran. Tanpa pluralitas tak ada kebebasan, tanpa kebebasan relasi tidak ada, dan tanpa relasi tidak ada wicara dan tindakan (dan pemikiran), sementara ketiga hal terakhir ini adalah unsur konstitutif kepolitikan manusia, dan kepolitikan manusia adalah kondisi kemungkinan bagi penyingkapan kebenaran. Di sini tampak jelas jejak-jejak filsafat gurunya Martin Heidegger tetapi sekaligus berbeda karena, tidak seperti Heidegger yang memahami keberadaan manusia di dunia ini sebagai "keterlemparan", ia memahami dunia sebagai kondisi kepolitikan manusia; dengan kata lain, berbeda dari bumi sebagai kondisi biologis manusia (kerja) dan kondisi sosial manusia (karya), dunialah yang memungkinkan terjadinya politik. Dengan kata lain, politik bukanlah sebuah "keterpaksaan" (akibat "keterlemparan" Heideggerian), juga bukan sebuah "keniscayaan natural" Aristotelian, melainkan sebuah, dapat saya katakan, *cara*

21 Arendt tidak menolak keabadian (*eternity, everlasting life*), dan sangat membedakannya dari ketidakmatian (*immortality*), tetapi keabadian itu tidak didapat dengan melarikan diri dari dunia ini, yang menurutnya dilakukan oleh para filsuf dengan *theoria*, melainkan dengan praksis melalui dua fakultasnya yaitu "tindakan" dan "wicara".

berada di dunia. Menurut saya, dua sisi dari satu koin karater pertama Manusia Politik ini secara tidak langsung menegaskan keyakinan Arendt yang memandang politik sebagai sesuatu yang sekuler (dengan kata lain, politik sebaik apa pun di bawah kepak sayap religius sama sekali bukan politik) sekaligus bahwa politik adalah soal solidaritas (bukan soliter) dengan keterlibatan dan partisipasi nyata melalui tindakan dan wicara.

Filsafat pengetahuan Plato dengan alegori Gua ini tidak terlepas dari pengalamannya menyaksikan kematian Socrates, gurunya, yang melahirkan filsafat politik yang sama juga eskapisme dari politik itu sendiri, tetapi dengan cara yang tidak autentik dengan menyuntikkan ide Raja-Filsuf agar tidak tampak antipolitik. Dengan kata lain, filsafat politik Plato sama sekali bukan filsafat *tentang* politik, melainkan filsafat *untuk* politik. Klausa ini bukan dari Arendt, melainkan dari saya, untuk lebih mempertegas apa yang dikritik Arendt pada dan sejak Plato: "apolitisisme para filsuf yang semakin membiak semenjak kematian Socrates" (*Between Past and Future*, 72). Arendt menegaskan bahwa keengganan yang sangat kental dari kebanyakan filsuf Yunani seperti Plato dan Aristoteles terlibat dalam politik riil disebabkan oleh ketakutan dan ketidaksukaan mereka yang sangat mendalam terhadap bagaimana polis Yunani secara simbolis memperlakukan filsafat dalam pengadilan dan kematian Socrates. Plato secara langsung menyaksikan apa yang "massa" (demokrasi) mampu lakukan secara politik, sementara Aristoteles juga mengalami ancaman politik, yang membuatnya membela pelariannya dari Athena setelah kematian Alexander Agung dengan kata-kata, "supaya warga Athena tidak berdosa dua kali terhadap filsafat" (*The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, 11). Dengan melihat rupa dunia politik itu sebenarnya, tanpa kontrol yang ketat dari filsafat, Arendt yakin bahwa filsafat Platonik dan Aristotelian memulai sebuah tradisi yang memposisikan dan melegitimasi tindakan politik semata-mata dan "harus ditentukan oleh filsafat" (inilah yang saya maksud di atas sebagai "filsafat *untuk* politik"). Young-Bruehl dalam biografinya tentang Arendt cukup tegas mendeskripsikan pandangan Arendt bahwa

"para filsuf Barat, sejak pengadilan dan kematian Socrates hingga abad kesembilan belas, lebih memusatkan perhatian pada bagaimana filsafat dapat berlangsung dengan gangguan yang sesedikit mungkin dari hingar-bingar politik. Tentu saja Arendt mengakui bahwa dalam tradisi tersebut tak satu pun pemikir besar yang tidak memberikan perhatiannya pada politik, tetapi perhatian itu sama sekali tidak mencerminkan sebuah keyakinan bahwa politik adalah sebuah wilayah pertanyaan-pertanyaan filosofis yang sejati muncul. Ranah politik adalah suatu bidang yang harus *diatur sesuai dengan resep-resep yang muncul dari dan di tempat lain dan yang lebih mungkin terdapat pada suatu jenis kebijaksanaan 'yang lebih tinggi' ketimbang kebijaksaan praktis*."[22]

Pertentangan antara filsuf (termasuk filsafat) dan politik ini sebenarnya mencerminkan kekeliruan dalam mempertentangkan antara pemikiran (*vita contemplativa*) dan tindakan (*vita activa*), di mana para filsuf melihat bahwa politik *harus* mencerminkan kebenaran dalam *vita contemplativa* di satu sisi dan bahwa politik itu sendiri tidak memiliki kebenaran dari dalam dirinya sendiri di sisi lain. Untuk itu, politik harus dipandu oleh penguasa *vita contemplativa* berupa Raja-Filsuf. Lagi-lagi, inilah yang saya katakan sebagai "filsafat *untuk* politik", yaitu pemikiran filsuf yang mengidealkan politik tertentu demi keamanan mereka sendiri, dan karena itu filsafat *untuk* politik sebenarnya dimaksudkan sebagai "politik *untuk* filsafat (juga, dengan sendirinya, filsuf)". Dalam kata-kata Arendt sendiri, tujuannya adalah "tidak lebih daripada untuk memungkinkannya bagi dan menyesuaikannya dengan cara hidup sang filsuf" (*Human Condition*, 14). Dalam *The Republic*, Plato menggambarkan secara rinci sebuah cetak biru politik yang mendapatkan stabilitasnya serta alasan-adanya Raja-Filsuf yang memerintah secara paternalistik atas massanya. Implikasinya adalah massa tidak memiliki kapabilitas atas tindakan politik di antara mereka sendiri, sebaliknya mereka menjadi semata-mata wayang yang menjalankan aturan dan

22 Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For the Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982), 322. Cetak miring dari penulis.

dengan demikian tidak menjadi partisipan yang aktif dalam politik (*The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, 12). Atau dalam kata-kata Arendt sendiri bahwa "Plato secara jelas menulis *The Republic* untuk membenarkan gagasannya bahwa para filsuf harus menjadi raja, *bukan karena mereka senang dengan politik*, melainkan karena, *pertama-tama*, dengan begitu mereka tidak akan diperintah oleh orang-orang yang lebih buruk daripada mereka sendiri dan, *kedua*, hal itu akan menciptakan keheningan yang penuh dan kedamaian yang absolut yang *membentuk kondisi yang paling baik bagi kehidupan sang filsuf*."[23]

Dari kritik Arendt terhadap oposisi yang dibangun para filsuf antara filsafat dan politik ini, saya merefleksikan *karakter kedua* Manusia Politik Arendtian yaitu ia bukanlah sekadar manusia yang berpikir *tentang* politik, apalagi manusia yang berpikir *untuk* politik dalam arti bahwa sang filsuf "memaksakan" idenya dalam politik tetapi demi kebahagiaan, kebaikan dan "tirani kebenaran" yang diyakininya sendiri, melainkan bahwa ia adalah manusia yang berpikir *dengan* berpolitik; sebuah "filsafat *dengan* berpolitik". Dengan kata lain, Manusia Politik adalah manusia yang di satu sisi ada kesalingsesuaian antara kontemplasi (pemikiran) dan praksis (tindakan dan wicara) dan di sisi lain kesesuaian itu terjadi karena pemikirannya lahir dari pergumulan politiknya yang riil. Pada dimensi pertama keputusan Socrates untuk "patuh" pada hukum Athena adalah contoh kesukaan Arendt, dan di sisi lain pemikirannya sendiri yang lahir dari pergulatannya dengan pengalaman totalitarianisme serta demokrasi liberal Amerika adalah contohnya.

Selain menunjukkan wicara itu sendiri sudah menjadi sebuah tindakan, di sini kita melihat satu hal lagi bahwa pemikiran itu sendiri (yang terkomunikasikan dalam wicara-tulisan dan, dalam kasus Socrates, wicara-lisan) adalah sebuah tindakan politik. Sebagai tindakan politik, pemikiran (politik) tidak dapat tidak bergulat dalam politik dan menyingkapkan kebenaran melalui dan di dalam politik itu

23 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 21. Cetak miring dari penulis.

sendiri, bukan melalui dan dari sumber lain di luar politik. *Politik itu sendiri sudah merupakan sebuah ruang penampakan kebenaran.* Saya berpendapat bahwa politik, yang diyakini Arendt, sebagai ruang publik adalah semacam kategori transendental Kantian di mana kebenaran tentang "siapa" manusia dapat dimengerti atau tersingkap. Dalam kerangka inilah mengapa pada bagian pendahuluan telah saya tegaskan bahwa filsafat politik Hannah Arendt dapat dibaca sebagai sebuah filsafat tentang manusia, dan manusia yang dibicarakannya adalah Manusia Politik.

Sudah dikatakan Arendt bahwa aktivitas manusia yang ketiga, yaitu *tindakan*, memiliki kaitan erat dengan pluralitas manusia dan bahwa tindakan adalah "aktivitas politis *par excellence*" (*Human Condition*, 7-9).[24] Dengan kata lain, tindakan itu bermakna politis dan bahwa politik terkait dengan fakta kemajemukan manusia. Menurut Arendt, "dalam tindakan dan wicara, manusia-manusia memperlihatkan *siapa* mereka, mengungkapkan secara aktif keunikan indentitas personal mereka", dan "pengungkapan melalui wicara dan tindakan terjadi di forum di mana orang-orang *ada bersama* dengan yang lain" (*Human Condition*, 179-180). Jadi, tindakan itu *politis* karena bertindak berarti berdiri di hadapan yang lain, berarti untuk dilihat dan untuk berbincang-bincang. Menurut Arendt, identitas sang aktor yang bertindak bukan merupakan sesuatu yang "sudah ada sebelumnya" (*pre-existent*) yang kemudian dikomunikasikan kepada manusia lain *melalui* tindakan politik, melainkan bahwa tindakan politik adalah *satu-satunya cara* sang aktor menemukan dirinya sendiri dan keunikannya ("Hannah Arendt", 6-7). Seorang penafsir yang sangat bersimpatik kepada Arendt, Adriana Cavarero membahasaulangkan politik Arendtian sebagai "sebuah ruang relasional [...] yang terbuka ketika para aktor yang unik itu mengkomunikasikan *diri mereka sendiri* satu sama lain secara resiprokal

24 Uraian pada bagian ini sebagian mengikuti Matteo Bortolini, "Hannah Arendt, Council Democracy and (Far) Beyond, a Radical View", European University Institute, San Domenico di Fiesole, 19 Januari 2003. Selanjutnya ditulis "Hannah Arendt".

dengan wicara dan tindakan" dan "karakter politik intrinsik wicara tidak terkandung dalam fungsinya yang mengekspresikan apa yang baik, benar, bermanfaat dan merugikan bagi komunitas tetapi termuat dalam kemampuan untuk mengekspresikan dan mengomunikasikan kepada yang lain tentang keunikan sang pembicara."[25] Bortolini yang juga sama bersimpatiknya kepada Arendt melihat bahwa gambaran yang paling esensial dan radikal dalam pemikiran Arendt adalah "fakta tindakan, ketertampakan dan dunia bersama adalah faktor-faktor yang perlu untuk menyingkapkan sang aktor bukan hanya kepada yang lain, *tetapi terutama dan pertama sekali kepada dirinya sendiri*" ("Hannah Arendt", 7). Tafsiran ini berdasarkan kata-kata Arendt sendiri yang eksplisit: "Cukup pasti bahwa sang 'siapa', *yang tampak dengan sangat jelas dan tak-teragukan kepada yang lain*, tetap tersembunyi bagi orang itu sendiri" (*Human Condition*, 179). Dengan kata lain, identitas personal para aktor tidak terciptakan di luar ruang publik sebagai ruang politik tetapi mereka membutuhkan ruang publik untuk membentuk diri mereka sendiri dan mendapatkan ketetapannya. Menurut Arendt, ruang publik adalah ruang realitas kemenduniaan para aktor yang mengitarinya dan memunculkan dirinya yang sejati dan terpercaya (*Human Condition*, 57). Dengan kata lain, menurut Arendt, "bagi kita, penampakan [...] mengkonstitusi realitas" (*Human Condition*, 50).

Kita melihat bahwa Arendt memahami politik sebagai kondisi kemungkinan bagi "penemuan diri" atau "penyingkapan kedirian" yang meliputi: eksistensi ruang publik sebagai sebuah ruang ketertampakan dan arena interaksi; kesetaraan politis dari para pihak yang terlibat; dan, tentu saja yang paling penting, pluralitas para aktor atau, dengan kata lain, perbedaan mereka ("Hannah Arendt", 7). Penyingkapan kebenaran akan "siapa"-nya manusia di ruang publik diperoleh melalui permintaan sang aktor kepada rekan-rekannya untuk memberikan perhatian pada tindakan dan wicaranya yang menyingkapan "siapa"-nya, dan meminta

25 Baca Adriana Cavarero, "Politicizing Theory." *Political Theory*, 30, 4 (2002), 514, 517, sebagaimana dikutip oleh Bortolini.

mereka mengatakan kepadanya tentang "siapa"-nya yang mereka tangkap dari tindakan dan wicara tersebut sehingga ia pun mengerti *siapa dia sebenarnya*. Proses pengenalan diri melalui orang-orang lain di ruang publik ini tidak pernah tuntas dan hanya akan berakhir bersama kematian. Namun masalahnya, dalam menjadikan dirinya sebagai "obyek" yang harus ditemukan dan dikonfirmasi oleh rekan-rekannya, sang aktor berisiko kehilangan kontrol atas dirinya sendiri. Sebagaimana dicatat Bortolini ("Hannah Arendt", 8), paradoks ini terletak dalam fakta inilah satu-satunya cara ia mengetahui siapa ia sebenarnya; sebelum tindakan dan wicaranya terjadi di ruang publik, ia tidak benar-benar eksis sebagai seorang manusia. "Tuntutannya untuk penyingkapan-dirinya" hanya bisa terpenuhi dengan mempertaruhkan identitas dirinya dengan risiko kehilangan. Itulah sebabnya mengapa dalam pandangan Yunani Kuno, *keberanian* adalah "keutamaan politik yang pertama". Dalam kata-kata Arendt sendiri: "Siapa pun yang memasuki ruang politik pertama-tama harus bersedia dan siap mempertaruhkan hidupnya dengan risiko, dan mencintai kehidupan secara berlebihan justru memenjarakan kebebasan" (*Human Condition*, 36).

Jadi, *karakter ketiga* Manusia Politik Arendtian dapat saya katakan adalah manusia yang eksistensinya tidak terberi, tetapi dikonstruksi *dalam* dan *melalui* politik. Konstruksi eksistensial manusia *di dalam* politik berarti bahwa politik ruang bagi penemuan eksistensinya (yang unik, bebas, plural, dan mortal tetapi abadi melalui narasi), sementara *melalui* politik berarti politik adalah sebuah perangkat epistemologis (atau semacam kategori transendental Kantian) untuk mengenal ke-siapa-an manusia. Tetapi, sekarang kita menghadapi masalah dalam penalaran Arendt: sebagaimana eksistensi manusia tidak terberi kecuali di dalam dan melalui politik, politik sendiri pun tidak terberi. Lalu bagaimana "kerumitan" ini terpecahkan? Manusia mengkonstruksi dirinya dalam sesuatu yang juga harus dikonstruksi? Saya mencoba menjawab "kebingungan Arendtian" ini dengan memakai apa yang ia terima dengan antusias dari Aristoteles yaitu *keberanian*, yang adalah

keutamaan pertama dalam politik. Tetapi bukan sembarang keberanian, melainkan hanya yang boleh saya sebut "keberanian-politis". Dengan kata lain, tidak semua keberanian itu politis. Keberanian-politis adalah keberanian bertindak dan berwicara (serta juga berpikir) di mana substansi dari keberaniannya itu "tertangkap" sebagai "urusan bersama" di "ruang bersama". Ruang publik, yaitu ruang-bersama dengan urusan-bersamanya, sebagai yang saya sebut "kategori transendental" Kantian, akan menyaring sekaligus dan bersamaan apakah sebuah keberanian itu adalah keberanian politis dan apakah substansi dari keberanian itu juga politis. Hasrat sebuah kelompok—melalui demonstrasi, perdebatan dan lobi di parlemen serta lembaga ekskekutif, misalnya—untuk menjadikan kepentingan partikularnya (gabungan totalitas dari seluruh kepentingan tunggal) menjadi "kepentingan umum", dengan menggunakan tafsiran saya terhadap pemikiran Arendt yang disajikan di sini, jelas bukan masalah dan urusan politik dan bukan keberanian politis. Totalitarianisme, demokrasi liberal (yang berdasar pada hak pribadi atau hak kelompok, dan bukan pada "hak bersama", kalau boleh saya usulkan istilah ini, yang dalam pandangan saya berbeda dari hak kolektif atau hak komunal), dominasi, bahkan hegemoni (termasuk dalam pengertian yang paling elegan dari Gramsci), perjuangan kelas, perjuangan kelompok-kelompok sosial semisal LGBT, gender, kelompok minoritas religius dan etnis tertentu, juga perjuangan kelompok mayoritas agama tertentu, misalnya ada, untuk menjadikan agamanya sebagai "ideologi" negara, *semua itu bukan "masalah politis" dan bukan "keberanian-politis"*—ini keyakinan berdasarkan tafsiran saya pada Arendt—selama keberanian mereka hanyalah mengusung hal-hal yang "tidak ada" pada seluruh pihak dalam ruang publik, dan karena "tidak ada" maka hal itu menjadi "tidak sama-sama ada" di seluruh pihak, dan karenanya "bukan kepentingan bersama". Kepentingan bersama berarti kepentingan yang sama-sama ada di seluruh pihak yang mengitari meja bundar ruang publik. Lalu, bagaimana dengan keunikan para aktor yang menampakkan dirinya di ruang publik? Keunikan mereka tidak

terletak pada kebedaan yang tidak tertangkap oleh ruang publik—justru jika demikian tidak dapat dikatakan sebagai unik lagi, tak termengerti sebagai unik—tetapi pada *proses* memunculkan dan menyingkapkan diri dan esksistensi mereka. Eksistensi manusia tidak terletak pada muatan (esensi) yang ditampakkan di ruang publik, tetapi pada proses, pada kreativitas (mencipta, berarti memulai), pada kebebasan, pada keberanian.

Kritik singkat atas "Tindakan Politik" Arendtian dengan tafsiran lain atas "Manusia Gua" Plato

Kritik terhadap pemikiran politik Arendt sebanyak pembelaan terhadapnya. Dalam bagian penutup ini saya tidak berpretensi memunculkan kritik-kritik itu, tetapi juga tidak bermaksud membela Arendt dengan mengambil posisi Margaret Canovan yang melakukan reinterpretasi sekaligus koreksi terhadap kritiknya sendiri terhadap Arendt dengan melakukan studi yang mendalam dan menyeluruh bukan hanya pada naskah-naskah Arendt yang diterbitkan dalam pelbagai bentuk (sebagaimana dilakukan para kritikus dan pembela Arendt pada umumnya), melainkan juga dengan membongkar serta menekuni pelbagai tulisannya yang tidak diterbitkan yang didokumentasikan dengan sangat baik oleh Perpustakaan Kongres, Washington D.C. Naskah-naskah yang tidak diterbitkan itu sedikit banyak membuat para kritikusnya, dan juga para pembelanya, berpikir ulang ketika melakukan interpretasi terhadap pemikirannya yang dikenal mengundang perdebatan sangat panjang. Yang hendak saya kemukakan di sini adalah sebuah kritik yang hemat saya, paling tidak dari jelajah yang cukup terbatas pada pelbagai komentator Arendt, luput dari perhatian mereka,[26] yang bagi saya sendiri justru adalah jantung "filsafat" politik Arendt.

Di sini saya menggunakan apa yang menjadi landasan kritik Arendt terhadap filsafat politik tradisional Barat, yaitu kritiknya terhadap Plato, dalam hal ini alegori Gua, tetapi dengan tafsiran lain daripada

26 Bukan hanya karena keterbatasan ruang, melainkan karena memang bukan tujuan saya, untuk memaparkan kritik-kritik dan apresiasi para komentator Arendt di sini. Saya lebih memilih berfokus pada kritik saya sendiri, hanya terbatas pada subyek

yang ditafsirkan Arendt. Saya membayangkan, seandainya Arendt terbuka terhadap kemungkinan tafsiran lain dari alegori Gua Plato itu, kemungkinan arah filsafat politiknya, lebih khusus filsafat manusia-politik-nya berbeda. Sementara, kritik Arendt terhadap Plato (dan juga Aristoteles) yang "melarikan diri" dari politik karena ketakutan terhadap politik yang "membunuh" filsuf (Socrates), yang berarti membunuh filsafat, saya terima sebagian untuk kasus Plato, tetapi tidak untuk kasus Aristoteles (tetapi kritik saya di sini hanya berfokus pada kasus Plato; untuk kasus Aristoteles saya merasa tidak terlalu relevan dengan maksud tulisan ini). Yang perlu dicatat, tafsir politik Arendt terhadap Gua adalah sebagai ruang publik, ruang bersama, ruang politik bahkan politik itu sendiri, dan orang yang berhasil menyelamatkan dirinya dari gua dan melihat kebenaran sejati di luar Gua adalah "sang filsuf" dan filsafat itu sendiri.

Yang tidak diterima Arendt dari alegori Gua Plato adalah mengapa orang yang berhasil melepaskan diri dari belenggu "bayang-bayang kebenaran" dalam Gua itu (sang filsuf, dalam tafsiran Arendt), mencari kebenaran di luar Gua dan bukannya di dalam Gua, dengan berada-bersama-yang-lain (tindakan) dan berkomunikasi (wicara). Keberatan kedua, terkait dengan dan kelanjutan dari yang pertama, mengapa orang yang selamat itu (sang filsuf) kembali hanya untuk *memaksakan* kebenaran yang ia tangkap dari dunia luar kepada rekan-rekannya yang masih terbelenggu dan *bukannya berdialog*? Dengan demikian, peristiwa kembalinya "sang filsuf" ke "ruang publik" atau "politik" berarti bukan "kembalinya politik", melainkan "runtuhnya politik", "runtuhnya ruang bersama", "runtuhnya republik".

Ada dua masalah yang saya tangkap dalam tafsir Arendt di sini.

---

yang saya potret yaitu "manusia politik", bukan pada keseluruhan pemikirannya yang kaya dan "tidak sistematik". Sekadar referensi tentang pelbagai kritik dan apresiasi terhadap Arendt, sila baca, misalnya, Maurizio P. d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt* (London dan New York: Routledge, 1994), yang menyinggung dan mendaftar beberapa kritik signifikan, selain dari dirinya sendiri, dari M. Jay, G. Kateb, M. Canovan (tetapi, untuk kasus Canovan, d'Entrèves mungkin agak berubah pikiran jika ia lebih memperhatikan reinterpretasi Canovan terhadap Arendt dalam buku yang terbit pada 1992, B. Parekh, P. Fuss, dan J. Habermas.

Pertama, tampaknya Arendt mempunyai asumsi terlalu positif terhadap politik, bahkan dengan mengikuti alur pikirannya sebagaimana telah saya ketengahkan secara runtut di atas bukan lagi *tampaknya* melainkan sangat jelas. Asumsi positif itu adalah bahwa politik tidak mungkin busuk dari dirinya sendiri, ia hanya busuk karena faktor di luar politik. Asumsi ini sedikit terlepas dan berbeda dari asumsi antropologisnya, sebuah implikasi yang bisa terjadi, yaitu bahwa manusia juga bisa busuk dari dirinya sendiri karena selain tindakan, manusia juga mempunyai kerja dan karya, dua hal yang potensial membusukkan manusia. Kita sudah melihat bahwa politik adalah khas manusia, bahkan manusia tidak manusiawi kalau bukan politis, lebih lagi politik itu konstitutif bagi ke-siapa-an manusia, politik adalah perangkat epistemologis untuk mengenal manusia. Singkatnya, manusia adalah politis, tetapi bukan terberi, melainkan dikonstruksi. Dalam upaya konstruksi itu, dua fakultas lain yaitu kerja dan karya sangat mungkin mempengaruhi tindakan sebagai fakultas politis diri manusia. Jadi, kalau manusia mengandung potensi membusuk, politik pun dengan sendirinya berpotensi membusuk bukan terutama dari luar dirinya melainkan dari dalam dirinya sendiri. Politik yang membusuk ini tidak lagi dapat menyingkapkan kebenaran tentang siapa manusia, dan karena itu pencarian kebenaran tentang siapa manusia sangat tidak mungkin lagi didapatkan di dalam politik. Manusia harus keluar dari kepalsuan itu untuk mengenal di satu sisi kebenaran *yang lain* (saya tidak mengatakannya "sejati") dan di sisi lain mengenal kepalsuan sebagai kepalsuan. Tindakan "keluar" itu adalah sebuah tindakan eksistensial (*exist* berasal dari bahasa Latin *ex* + *sistere*, berdiri atau bergerak keluar). Jadi, menurut saya, tindakan sang filsuf keluar dari Gua kepalsuannya (mungkin belum disadari sebagai kepalsuan, tetapi situasi itu terasa pengap dan menyiksa, hal ini sendiri sudah sebuah kesadaran awal) adalah sebuah *tindakan politis* yang lain, sebuah tindakan yang tidak bisa tidak diambil ketika politik itu sendiri sudah tidak memadai sebagai modus penyingkapan kebenaran, bahkan sebagai apa yang saya sebut di atas "cara berada manusia".

Kedua, momen kembalinya sang filsuf ditangkap Arendt sebagai momen koersif, bukan momen dialog. Sebagaimana diparafrasekan oleh Canovan, "Setelah memperoleh kebenaran, mereka [para filsuf—tambahan dari penulis] bukannya berupaya membujuk massa tetapi memaksa mereka, entah dengan menakut-nakuti mereka dengan hukuman ilahi atau dengan menggunakan pemaksaan intelektual dalam bentuk yang lebih profesional, yang memaksa mereka untuk mengikuti alur sesak penalaran deduktif" (*Hannah Arendt, A Reinterpretation*, 256; *Between Past and Future*, 107-111). Dalam keberatan saya yang kedua ini, saya mau mengatakan dua hal. *Pertama*, sebagaimana tindakan sang filsuf untuk keluar (*exsistere*) adalah sebuah tindakan politik, demikian juga "tindakannya untuk masuk-kembali" (dalam bahasa Latin: *in* + *sistere*, bergerak ke dalam, bersikukuh, mengusahakan dengan rajin) tidak dapat tidak adalah sebuah tindakan politik. *Kedua*, kebersikukuhan sang filsuf (filsafat) memang mudah sekali dibaca sebagai tindakan koersif oleh manusia-manusia Gua Plato yang tinggal dalam kepalsuan itu. Tetapi, coba bayangkan, misalnya, dua hal berikut. *Pertama*, filsuf yang keluar dan masuk kembali itu bukan hanya satu, melainkan dua atau tiga atau lebih, dan mereka sekarang bersama yang lain yang belum berpencerahan, maka kedatangan-kembali sang filsuf berikutnya akan disambut dengan model dialog. Mereka saling bertukar pikiran tentang kebenaran yang mereka temukan di luar Gua. Jadi, karakter koersif hanya ditangkap oleh yang belum berpencerahan, sementara yang sudah berpencerahan ditangkap sebagai dialog, komunikasi. *Kedua*, filsuf yang keluar dan masuk-kembali mungkin memang hanya satu, tetapi entah bagaimana, rekan-rekannya yang berada di dalam ternyata menemukan juga *jenis kebenaran lain* dari yang mereka persepsi selama ini (seperti yang diharapkan Arendt), maka kedatangan-kembali sang filsuf kita dalam analisis ini akan disambut dengan dialog, bukan koersi. Persoalannya, harapan Arendt ini, dengan kembali kepada keberatan saya yang pertama di atas, dalam konteks politik yang sudah sangat busuk, tidak mungkin terjadi. Mereka butuh penebus. Tetapi penebus kita di sini berbeda dengan penebus

Leninian, yaitu kader (partai kader)—karena "para buruh tidak mungkin membebaskan dirinya sendiri dari kapitalisme mengingat kapitalisme sudah sangat merasuk hingga ke sendi-sendi kehidupan mereka—yaitu aktor-aktor berpencerahan tetapi yang tidak berasal dari proletar Gua Plato. Penebus kita di sini adalah aktor internal yang gerah dengan *status quo*, dengan banalitas, yang mungkin belum tahu apa yang salah dengan politik dan ruang politik yang dihuninya, yang mungkin pada tahap awal hanya berkeinginan *keluar* saja, mengambil jarak dari realitas yang tidak lagi dapat diterima sebagai realitas; dan "melarikan diri" kepada solitudo, yang dalam kesoliterannya dan keberjarakannya menemukan mungkin bukan *kebenaran sejati* melainkan sekadar sebuah *kebenaran yang lain*; dan penebus kita ini *tidak lupa akan politik*, politik sebagai cara berada khas manusia, politik di mana rekan-rekannya berada; penebus kita ini tidak dapat tidak terarah untuk kembali berada-bersama-mereka, karena dalam kesoliterannya ia "merasa kehilangan", dan kehilangan itu hanya terjadi karena ia *sebelumnya sudah memiliki*, yaitu memiliki "berada-bersama-yang-lain".

Kesimpulan saya adalah—sambil setuju sebagian dengan Arendt bahwa politik tidak berlangsung di ruang privat tetapi kepolitikan ruang publik mempengaruhi kehidupan di ruang privat dan bukan sebaliknya—politik juga *tidak hanya* berlangsung di ruang publik. Ada sebuah ruang lain yang hemat saya menjadi arena politik yang sejati, sebuah ruang yang saya kira tidak pernah dibicarakan para filsuf politik, yaitu sebuah ruang yang saya namakan "ruang antara" (*in-between space*). Konsep ini "terpaksa" saya konstruksi ketika saya terenyak dalam sebuah diskusi dengan rekan-rekan di Kapal Perempuan yang, dalam konteks advokasi keadilan gender, menolak dikotomi ruang publik-ruang privat. Di satu sisi saya melihat bahaya penolakan itu (bahaya totalitarianisme), tetapi di sisi lain ruang publik kita secara faktual selain menjadi situasi Gua Plato juga menjadi ruang publik yang formal tetapi secara material tidak. Misalnya, parlemen sebagai formalitas ruang publik, tetapi aktor-aktor di dalamnya sibuk membuka situs pornografi ketika bersidang, atau semua serius

berdialog, tetapi yang mereka dialogkan adalah kepentingan-kepentingan tertentu kelompok mereka, bukan kepentingan bersama; itu sama sekali bukan gambaran ruang publik sebagai ruang bersama. Politik tidak lagi berlangsung di sana. Politik berlangsung dalam momen sang manusia Gua Plato "keluar" dan kemudian "masuk-kembali". Ruang-antara yang saya maksudkan di sini mungkin bukan sebuah ruang dalam arti yang sebenarnya (*spasial*), melainkan lebih sebagai sebuah "momen", ruang yang dimengerti dalam kategori proses-dalam-kemewaktuan. Jadi, manusia politik kita sekarang adalah, melampaui manusia politik Arendtian, manusia yang berada di dunia (politik) bersama yang lain (solider) yang menyingkapkan dirinya melalui tindakan dan wicara (*vita activa*), *tetapi selalu melakukan tindakan keluar (*exsistere*) ke ruang pemikiran (*vita contemplativa*) dan selalu juga melakukan tindakan ke dalam (*insistere*) untuk mendialogkan dan mempraktikkan "kebenaran yang lain" (kembali lagi* vita activa*), selalu begitu*, terutama dalam konteks banalitas, kepalsuan dan *status quo* Gua Plato. Manusia politik adalah manusia-manusia penghuni "ruang antara", yang selalu risau ketika berada di ruang publik, apalagi ruang privat, dan selalu risau pula ketika berada di ruang kontemplatif. Sebagaimana kita dapat membayangkan Sisifus bahagia, dan momen kebahagiaan itu terjadi ketika ia turun gunung untuk mengangkat kembali batunya ke puncak, maka momen kebahagiaan manusia politik kita di sini adalah, bukan saat ia keluar atau saat "menemukan kebenaran", melainkan *saat ia bertindak masuk-kembali*, tetapi bukan juga saat ia berada di dalam Gua politik.

Daftar Pustaka

Arendt, Hannah, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York: The Viking Press, 1961), yang kemudian diterbitkan ulang dengan tambahan dua esai lain lagi pada 1965.

--------, *Eichmann in Jerusalem* (New York: The Viking Press, 1965).

--------, *Human Condition*, edisi kedua, dengan kata pengantar oleh Margaret Canovan (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1998 (1958).

--------, *On Revolution* (Harmondsworth: Penguin Books, 1990 [1963]).

--------, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace & World, 1973).

--------, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

--------, "Philosophy and Politics," *Social Research* No. 1 Vol. 57, 73-103.

Bortolini, Matteo, "Hannah Arendt, Council Democracy and (Far) Beyond, a Radical View", European University Institute, San Domenico di Fiesole, 19 Januari 2003. Naskah ada pada penulis.

Bruehl, Elisabeth Young, *Hannah Arendt: For the Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982).

Canovan, Margaret, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

--------, "Arendt's Theory of Totalitarianism: A Reassessment", dalam Dana Villa, ed., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000).

Cavarero, Adriana, "Politicizing Theory." *Political Theory*, 30, 4 (2002), 506-532.

Harper, Tauel, *Assessing the Critical Capacities of Democracy through the Work of Hannah Arendt and Jürgen Habermas: The Occlusion of Public Space and the Rise of* Homo Spectaculorum, tesis Ph.D. di Universitas Murdoch, Australia, 2005.

Hull, Margaret Betz, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt* (London dan New York: RoutledgeCurzon, 2002).

Riyadi, Eddie S., "Politik sebagai Relasi Kebebasan: Sebuah Tilikan terhadap Teori Tindakan dan Konsep Kebebasan Politik Menurut Hannah Arendt", dalam Rocky Gerung, ed., *Kembalinya Politik: Pemikiran Politik Kontemporer dari Arendt sampai Žižek* (Jakarta: Marjin Kiri dan P2D, 2008).

Strauss, Leo, *Natural Rights and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

Villa, Dana R., "Introduction: the Development of Arendt's Political Thought" dalam Dana R. Villa, ed., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge dan New York: Cambridge University Press, 2000).

PIJAKAN MORAL PLURALITAS DAN PERBEDAAN MENURUT SEYLA BENHABIB

Gadis Arivia

Pendahuluan

Menurut Seyla Benhabib, kini kita hidup di abad yang telah menerima hak asasi manusia (HAM) sebagai hak-hak universal, sehingga setiap negara harus memiliki perangkat-perangkat hukum yang menguatkan HAM internasional di dalam masyarakatnya. Namun, penghormatan HAM bukan hanya tugas negara melainkan juga individu yang memiliki status legal dan moral yang hidup secara mengglobal. Inilah perubahan makna HAM yang mengalami transisi dari "internasional" ke "kosmopolitan". Kita adalah warga kosmopolitan yang memiliki norma-norma kosmopolitan yang antara lain terbentuk karena penerimaan dan kepercayaan kita kepada DUHAM.[1]

Menghormati HAM, bagi Benhabib, didasarkan atas penghormatan pada keberadaan orang lain yang berbeda dan menerima cara hidup dan berpikir yang plural. Berbeda dari para teoretikus yang mengandaikan pluralitas dan perbedaan diwadahi filsafat pascamodern dan praktik komunitarian—yang berseberangan dengan paham liberalisme dan universalisme—Benhabib berargumen bahwa pluralitas dan perbedaan hanya dapat dipertahankan dengan membela universalisme, turunan filsafat moral deontologis Kant. Sebab persoalan abad ke-21, yang memberikan ruang demokrasi sebesar-besarnya, adalah bahwa perbedaan dan partikularitas telah jatuh

1 Baca makalah Benhabib yang dipresentasikan di Yale University, "Cosmopolitan Norms, Human Rights and Democratic Iterations", Mei 2010.

pada eksklusivitas di pelbagai penjuru dunia. Kelompok fundamentalis adalah salah satu contohnya. Maka, Benhabib berusaha mencari definisi ulang universalisme yang mengakomodasi *concrete other* (*liyan* konkret), dan bukan hanya *general other* (*liyan* umum).

Tulisan ini bertujuan mengeksplorasi pemikiran Benhabib dan merasakan apa yang ia khawatirkan di abad ke-21 ini. Diperlukan sebuah perangkat filosofis untuk menjawab sejumlah persoalan kontemporer; pekerjaan ini menurut saya sangat ambisius namun dibutuhkan.

Ide demokrasi dan kesetaraan

Pluralitas dan perbedaan hanya bisa muncul di alam demokrasi dan kesetaraan. Bila kita berbicara soal demokrasi, sudah lebih dari dua ratus tahun dunia berkecimpung dan bercakap tentangnya, tepatnya setelah Revolusi Prancis pada 1789. Sejak itu, percakapan demokrasi telah mengubah tatanan masyarakat dan pemerintahan di negara-negara Barat. Demokrasi menjadi tataran nilai yang diterapkan untuk bidang politik, ekonomi, maupun sosial.

Demokrasi yang didorong oleh ide-ide kesetaraan terjadi pada masa Pencerahan yang memiliki fondasi pemikiran rasionalis yang kuat. Namun, ide-ide kesetaraan ini pada waktu itu tidak berlaku untuk perempuan dan terfokus pada kebebasan universal manusia serta kemerdekaan bangsa.[2] Perdebatannya terletak pada masalah bahwa pada waktu itu pemahaman perbedaan antara laki-laki dan perempuan terjadi secara alami. Masa Pencerahan yang mengandalkan ilmu pengetahuan menggugat masalah ini meskipun tidak banyak yang bersuara. Adalah Marquis de Condorcet yang menolak pemahaman bahwa karena perempuan dan laki-laki berbeda maka perempuan harus didomestikasi. Condorcet, dalam buku *On the Admission of Women to the Rights of Citizenship* (1790), menyatakan bahwa "tanpa keterlibatan perempuan,

2 Keith Michael Baker, "Defining the Public Sphere in Eighteenth Century France: Variations on a Theme by Habermas," in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun (Cambridge, Mass: MIT Press, 1992), 202.

kehidupan berbangsa tidak dapat dikatakan memiliki konstitusi yang bebas. Perempuan adalah makhluk yang setara, mampu memiliki ide-ide moral dan mampu bernalar mengenai ide-ide moral tersebut."

Condorcet memang bukan satu-satunya tokoh yang memiliki ide-ide kesetaraan untuk perempuan. Mary Wollstonecraft, kemudian John Stuart Mill, secara gigih mengajukan wacana feminisme dalam persoalan kedudukan warga negara. Baik pemikiran Condorcet maupun Mill didasarkan pada alasan-alasan rasional bahwa perempuan di dalam masyarakat adalah warga negara yang memiliki hak: Argumen kesetaraan politik mengental di dalam pemikiran mereka. Sedangkan Wollstonecraft, dalam bukunya *A Vindication of the Rights of Women* (1792), bukan hanya berpijak pada pemikiran rasional, melainkan juga memasukkan rasa ketidakadilan yang mengakar pada budaya patriarki. Ia menggugat "perumahan" kaum perempuan dan apa jadinya bila perempuan didomestikasi, mereka menjadi perempuan yang penurut pada suami, tidak memiliki identitas dan tidak beropini sehingga mereka bukan makhluk yang bebas.[3] Ketika itu Wollstonecraft memang berseteru dengan Jean-Jacques Rousseau, seorang filsuf yang amat disegani yang mendominasi wacana publik tentang kedudukan perempuan di masyarakat. Rousseau, filsuf yang menulis buku terkenal *Social Contract* (1762), meluaskan ide-idenya pada urusan pendidikan dengan mendiskriminasi pendidikan laki-laki dan perempuan karena alasan perbedaan biologis. *Emile*, novel karya Rousseau yang memuat ide-ide ini, diserang oleh Wollstonecraft tanpa memperdebatkan teori-teori "konstruksi sosial". Kemarahan Wollstonecraft sudah terlebih dahulu meluap karena pelabelan "laki-laki rasional" dan "perempuan emosional" yang dilakukan Rousseau.[4]

Pendek kata, pertarungan perempuan dalam mendefinisikan dirinya di ruang publik yang berakibat pada status legal, praktikal, dan

---

3 Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women* (London: Penguin Books, 1975), 83-95.

4 Gadis Arivia, *Filsafat Berperspektif Feminis* (Jakarta: YJP, 2003), 90-91.

diskursif menjadi penting pada masa-masa tersebut. Pijakan rasional, otonomi, dan kesetaraan manusia (paham-paham liberal) sebagai individu begitu kuat mengubah tatanan masyarakat dan mendorong demokrasi berlaku untuk semua orang tanpa kecuali. Inilah yang disebut oleh Benhabib sebagai perjuangan yang memperhatikan *liyan* umum, artinya kepentingan yang "lain" dapat diatur lewat perangkat-perangkat hukum yang menjamin keberadaan mereka.

Kompleksitas masyarakat demokratis

Tatanan masyarakat demokratis—yang berfokus pada legitimasi politik, ekonomi, dan identitas kolektif—berjalan baik hingga Perang Dunia Kedua. Yang penting adalah bagaimana menyeimbangkan ketiga komponen tersebut agar kesejahteraan dan kemajuan ekonomi berjalan lancar: bagaimana pergerakan buruh dibatasi agar tidak menghambat ekonomi, bagaimana membuat dunia usaha menjadi transparan, bagaimana melegitimasi pemakaian kekuatan negara untuk tujuan-tujuan meredam radikalisasi masyarakat. Semua berjalan dengan teratur: dunia melihat persoalan-persoalan Uni Soviet teratasi, kediktatoran negara Filipina berakhir, Argentina dan Brasil menjadi negara-negara yang merayakan keberhasilan mereka menggapai demokrasi. Bahkan Francis Fukuyama di dalam bukunya *The End of History* menyatakan bahwa kita telah memasuki "akhir evolusi ideologi buatan manusia dan universalisasi demokrasi liberal Barat sebagai bentuk final dari pemerintahan manusia".[5]

Seyla Benhabib memulai argumentasinya dari kalimat Fukuyama tersebut. Bahwa ternyata sejarah membuktikan lain. Belum kering tinta Fukuyama menggambarkan kemenangan demokrasi, muncul perang saudara di Bosnia-Herzegovina, destruksi Rusia pada Cechnya, konflik nasionalis di Armenia, Makedonia, Azerbaijan, dan Yunani serta terakhir, kebangkitan fundamentalisme Islam, yang menandakan

5 Francis Fukuyama, "The End of History", dalam *Democracy and Difference, Contesting the Boundaries of the Political*, ed. Seyla Benhabib (Princeton: Princeton University Press, 1996), 3. Selanjutnya ditulis "End of History".

bahwa universalisasi demokrasi belum selesai ("End of History", 3). Apa yang terjadi?

Benhabib mengatakan bahwa hal ini terjadi karena sebagian pemikir telah beralih dari isu-isu soal distribusi kepada isu-isu soal "tatanan bahasa bentuk-bentuk kehidupan". Isu-isu seperti ini, misalnya, telah diungkap oleh Jürgen Habermas. Ide "tatanan bahasa bentuk-bentuk kehidupan" ini mempertanyakan soal moralitas dan pertanyaan-pertanyaan ini dijustifikasi oleh pertanyaan-pertanyaan tentang norma-norma. Hal ini sudah kita lihat di dalam pemikiran Hegel yang mengkritik teori moral Kant. Hegel mempertanyakan "etika substantif" Kant dan bagaimana hal itu bisa berlaku secara universal. Habermas sebenarnya menjawab persoalan Hegel dan Kant dengan menekankan pentingnya memperhatikan bentuk-bentuk kehidupan karena adanya keterbatasan budaya, sejarah dan sosial. Oleh sebab itu, domain moralitas terletak pada struktur intersubyektivitas. Teori moral memiliki tugas memperbaiki atau menjawab destruksi dunia kehidupan (*lifeworld*). Teori moral senantiasa bertugas memperbaiki keadaan. Oleh sebab itu, bagi Habermas, ada perbedaan antara "kehidupan yang baik" dan "kehidupan yang adil" sehingga ada perbedaan antara "norma-norma" dan "nilai-nilai". Habermas beranggapan nilai-nilai pluralisme perlu ditegakkan agar terjamin ruang terbuka yang memiliki berbagai "kehidupan yang baik".[6] Pemikiran Habermas dan sejumlah intelektual lain yang sejenis mendukung sebuah gerakan sosial yang berbeda dari gerakan antikehidupan borjuis atau gerakan buruh dan partisipasi politik di abad kesembilan belas hingga pertengahan abad kedua puluh. Pada akhir abad kedua puluh, pergerakan sosial didominasi oleh gerakan-gerakan identitas tentang perjuangan hak-hak kaum gay, ekologi, politik ras dan etnisitas, (di dalam politik Amerika Serikat disebut sebagai *politics of rainbow coalition*). Berbagai

6 Lihat penjelasan Dr. Antje Gimmelar dari Universitas Bamberg, http://caae.phil.cmu.edu/cavalier/Forum/meta/background/agimmler.html. Juga lihat Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, terjemahan T.A. McCarthy, Vol.1 (Boston: Beacon Press, 1984).

gerakan ini tidak dimulai atau disponsori oleh partai-partai politik tetapi oleh aktivis, entah itu aktivis pergerakan perempuan, pluralisme dan multikultural, gay dan lesbian, serta isu-isu sosial lain yang secara keseluruhan biasa disebut sebagai politik identitas/perbedaan.

Jenis pergerakan sosial tersebut adalah upaya memperebutkan ruang publik dengan wacana pluralisme dan kesetaraan untuk semua. Persoalan kesetaraan memang telah diungkapkan pada Abad Pencerahan yang memacu terbentuknya pemerintahan berbentuk republik dan demokratis. Namun, pada pergerakan sosial akhir abad kedua puluh, makna kesetaraan dipertanyakan. Pertanyaan yang diajukan ialah, "kesetaraan apa?" Pertanyaan ini menjadi relevan ketika orang menyadari bahwa setiap masyarakat berbeda dari segi gender, kemampuan ekonomi, budaya, dan sebagainya. Jadi, terdapat keanekaragaman. Perbedaan ini dilihat secara kelompok dan bukan individual dan kelompok ini mengalami peminggiran. Analisis Marxian dalam hal ini tidak lagi mengena dalam membaca peminggiran kelompok jenis ini yang memasuki abad kedua puluh satu. Ini bukan persoalan kelas semata, tapi ada berbagai diversitas di dalamnya. Contohnya, meskipun kesetaraan kelas tercapai, persoalan bukan hanya sampai di situ, melainkan ada ketidaksetaraan lain—apakah kemampuan produktifnya, keperluan dan kebebasannya terjamin serta hak-hak keberadaan identitasnya tidak terdiskriminasi. Jadi, misalnya dalam membicarakan masalah gender atau orang kulit hitam, bukan masalah kesetaraan kesempatan dan ekonomi semata (yang di dalam analisis Marxian ini sudah cukup untuk diselesaikan). Persoalannya lebih dalam lagi, yaitu, bagaimana orang tersebut dipersepsikan dan diterima eksistensinya sehingga ada hubungannya dengan fungsionalitas dan kapabilitasnya.[7]

Dalam konteks di negara-negara berkembang, terdapat berbagai aspek ketidaksetaraan gender dan penaksiran dasarnya tidak selalu bersumber pada masalah ekonomi meskipun dapat mengakibatkan kemiskinan. Persoalannya bukan terletak di akibat melainkan pada faktor-faktor yang

---

7 Amartya Sen, *Inequality Reexamined* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992), 120-121.

menyebabkan ketidakadilan. Terdapat banyak contoh seperti di Asia dan Afrika di mana anak laki-laki dan perempuan diperlakukan secara berbeda dan hidup di dalam masyarakat yang mendukung perbedaan tersebut sehingga mengakibatkan rasa inferior dan ketidakberdayaan. Karena itu, angka kematian ibu yang tinggi terjadi bukan karena tidak adanya rumah sakit dan fasilitas kesehatan tetapi karena tidak ada penghargaan akan keberadaan perempuan dan kondisi kehamilan serta harkat dirinya. Belum lagi kalau dimasukkan faktor kekerasan rumah tangga di mana perempuan yang memiliki status sosial yang baik dan terdidik tetap tidak dapat berfungsi secara sosial dan terus-menerus didera oleh rasa ketakutan. Penjelasan ini bisa dipakai untuk menjelaskan persoalan kaum gay dan lesbian yang hidup dalam rasa malu dan ketakutan karena masyarakat tidak dapat menerima mereka dan terus-menerus melakukan aksi teror. Demikian pula pada etnis dan agama minoritas yang terintimidasi keberadaannya bahkan bisa dibunuh hanya karena keberadaan mereka. Semua ini mengakibatkan rasa kurang diterima keberadaannya sebagai manusia, mengerdilkan eksistensinya.

Yang menarik dari tulisan Benhabib adalah bahwa ia mengobservasi adanya dua pergerakan sosial, meskipun keduanya bergerak atas nama politik identitas/perbedaan. Pergerakan jenis pertama terjadi karena adanya pengaruh dari pengalaman demokrasi kapitalis liberal di mana negosiasi terjadi dengan pertarungan ide-ide rasional dan usaha representasi plural di ranah publik dengan tetap menghormati kaidah-kaidah demokrasi liberal. Sedangkan pergerakan jenis kedua adalah pergerakan etno-nasionalisme yang berusaha mendefinisikan ulang ranah publik dengan menciptakan kedaulatan tubuh politik baru atau upaya keberadaan negara baru yang jauh dari pemahaman demokrasi. Ekspresi budaya, agama, nasional, maupun etnisitas yang homogen sering kali difasilitasi lewat negara dan kemudian menggelembung merebut pluralitas ranah publik.[8]

8 Seyla Benhabib, ed., *Democracy and Difference, Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 5.

Dengan demikian pertanyaan Benhabib adalah apakah kewarganegaraan universal yang ideal dapat mengakomodasi perbedaan? Teori-teori rasionalitas dan motivasi apakah yang memandu konsep warga negara yang demokratis dan sesuai hukum (*legal person*)? Apakah demokrasi membutuhkan filsafat? Filsafat macam apa yang bisa mengakomodasi keberagaman? Filsafat rasionalis, kontekstualis, pascamodernis, kritis, ataukah neo-Kantian? Institusi, budaya, dan saluran representasi macam apa yang dapat mengekspresikan perbedaan? Seberapa jauhkah perbedaan dapat diakomodasi yang sesuai dengan hukum yang adil dan setara? Ini adalah pertanyaan-pertanyaan sentral Benhabib.

Selfhood dan kontroversi filsafat praktis

Bagi Benhabib, *selfhood* (diri) dan identitas, akhir-akhir ini adalah konsep yang kontroversial dan banyak diperdebatkan oleh kelompok pembela modernis di satu pihak dan kelompok pascamodernis di lain pihak. Benhabib menyadari bahwa tradisi modern yang mengusung universalisme dan adalah "proyek mordernitas" didasarkan pada ketidakpedulian terhadap kehadiran bentuk-bentuk kehidupan *liyan* konkret sehingga mendorong adanya perang, kehancuran lingkungan, dan eksploitasi ekonomi karena tidak mempermasalahkan martabat manusia yang berhubungan dengan situasi konkretnya. Oleh sebab itu, persoalan yang dihadapi perempuan, agama minoritas, dan ras lain yang bukan kulit putih adalah mengalami diskriminasi dan merasa menjadi warga negara kelas dua dalam status moral dan politik, sebuah basis yang menyatukan solidaritas eksistensi bersama.[9]

Filsafat modern yang mengusung universalisme berakhir ketika persoalan konkret disepelekan. Otonomi subyek diri yang borjuis dimulai dengan tidak menghiraukan persoalan konkret dan asyik dengan dirinya sendiri dalam kontemplasi Cartesian. Kritik terhadap

9 Seyla Benhabib, *Situating the Self, Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge, 1992), 2. Selanjutnya ditulis *Situating the Self.*

Cartesianisme dilancarkan oleh berbagai pihak; awalnya oleh Idealisme Jerman, diteruskan oleh Marx, Freud, Horkheimer, dan Habermas. Inti dari kritik Idealisme Jerman ini adalah bahwa *self* dipandang bukan tertutup melainkan aktif, produktif, menciptakan kemanusiaan dan memiliki aktivitas historitasnya sendiri. Apa yang disebut *self* tidak transparan pada dirinya sendiri karena *self* bukan "tuan dari rumahnya sendiri" (*Situating the Self*, 207). Sebab *self* dikontrol oleh kegairahan dan kebutuhan yang merumuskan dirinya. Kritik kedua datang dari Nietzsche, Heidegger, Adorno, dan Horkheimer yang melihat episteme modern berbentuk dominasi sebab memiliki visi yang dualistik. Contohnya, dualisme tubuh dan pikiran yang membawa pada cara berpikir dikotomik. Semua ini untuk meredusir *self* pada kehadirian diri (*presence*). Kritik ketiga datang dari Ferdinand de Saussure dan Charles Sanders Peirce. Bagi mereka, *self* tidak bersifat "privat" tetapi "publik" yang dimediasi dengan bahasa sehingga bukan kesadaran yang berperan tetapi tanda, dari bahasa individu ke sistem relasi tanda linguistik.

Di sinilah, Lyotard menegaskan bahwa "paradigma bahasa telah mengganti paradigma kesadaran" (*Situating the Self*, 208). Pergeseran ini menandakan bahwa fokusnya tidak lagi berada pada episteme subyekatau dalam isi yang privat dari kesadaran, tapi kini keberadaan berfokus pada yang publik, aktivitas pertandaan. Lyotard ingin menyakinkan bahwa peniadaan episteme representasi memberikan kesempatan untuk permainan bahasa dan pengakuan bahwa ada konteks lokal-kriteria yang spesifik yang bisa diformulasi, dengan demikian pluralitas tercapai dan kebenaran tunggal ditinggalkan.

Ada tiga diktum yang biasa dipakai dalam memberikan karakter pascamodern, yaitu: *matinya manusia*, *matinya sejarah*, dan *matinya metafisika*.[10] Konsep pertama, matinya manusia, adalah keinginan kaum pascamodernis untuk menghancurkan segala konsep esensialis

10 Pemahaman ini dikutip oleh Benhabib dari Jane Flax, *Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West* (Berkeley: University of California Press, 1990), 32.

tentang manusia atau alam. Karena manusia adalah makhluk sosial yang memiliki artefak sejarah dan linguistik yang tidak bersifat noumenal atau transendental, maka ia selalu berada dalam rantai signifikasi dan pemaknaan fiktif, sehingga manusia hanyalah subyek yang berada dalam bahasa. Konsep kedua, matinya sejarah, menyatakan bahwa sejarah adalah ide yang tak lebih dari sebuah prakondisi dan justifikasi fiksi manusia. Ide matinya sejarah ini mendukung dan menggarisbawahi ide tentang progres, yakni adanya nilai kesatuan, homogenitas, totalitas, dan identitas yang tertutup. Konsep ketiga, matinya metafisika. Menurut pemahaman pascamodernis, metafisika Barat berada dalam sihir metafisika kehadiran paling tidak sejak Plato. Metafisika ini bertujuan menguasai dunia dengan sistem absolut yang mengklaim kebenaran tunggal, meniadakan partikularitas dan perubahan.

Apa yang ingin dikatakan Flax dalam ketiga konsep pascamodern di atas menurut Benhabib adalah pernyataan bahwa filsafat representasi dari yang *real* telah mati. Hal ini tentu menjadi menarik buat feminisme, sebab representasi yang mengandaikan real tersebut juga mengandaikan adanya kebenaran tunggal, yang selama ini menurut feminisme tidak sesuai dengan keberadaan perempuan, cenderung didominasi oleh laki-laki. Realitas yang ada adalah realitas laki-laki, oleh sebab itu kebenaran juga selalu berada di pihak laki-laki. Tawaran konsep pascamodernisme disambut oleh feminisme dengan interpretasi feminis sebagai berikut:

> *Matinya manusia—Matinya Subyek Laki-laki*. Keberadaan subyek laki-laki sepanjang tradisi filsafat ditopang oleh apa yang disebut manusia adalah manusia yang rasional dan rasionalitas selalu dikaitkan dengan laki-laki, karena perempuan selalu dianggap makhluk emosional (ingat perseteruan antara Wollstonecraft dan Rousseau). Pengandaian ini menutup percakapan gender di dalam tradisi filsafat, dari Plato hingga Descartes termasuk Kant dan Hegel; tema manusia yang selalu diangkat adalah tema laki-laki sebagai subyek yang rasional.[11]

11 Lihat Gadis Arivia, *Filsafat Berperspektif Feminis* (Jakarta: YJP, 2003).

Matinya Sejarah—Bangkitnya Narasi Sejarah yang Bergender. Bila subyek dari tradisi intelektual Barat selalu terfokus pada laki-laki, kulit putih, Kristen, dan sebagainya, maka sejarah direkam dan dinarasikan sebagai "*his story*", yang selalu berupaya menyatukan, homogenitas, universal dengan konsekuensi meminggirkan kelompok yang lain, meniadakan pluralitas dan cara berada yang "lain". Hegel percaya bahwa Afrika tidak memiliki sejarah.[12] Keyakinan Hegel bukanlah sesuatu yang aneh, sebab sejarah perempuan tersusun baru-baru ini, narasi perempuan baru direkonstruksi dan dikategorisasi sesuai dengan periodisasi yang mengakui peranan perempuan di dalam sejarah.

Matinya Metafisika—Skeptisisme Feminis tentang Transendensi Akal. Panduan pengetahuan yang menitikberatkan pada peranan rasio dan suprahistoris dan matriks kebenaran dan kekuasaan, bagi feminis berada pada relasi konstitusi simbolik gender, sosial, ekonomi, dan politik dan bukan pada sesuatu di luar itu.

Benhabib menyadari bahwa teori pascamodern menawarkan penjelasan yang menarik bagi kelompok minoritas. Teori Judith Butler, misalnya, memakai kerangka berpikir pascamodern untuk menolak pendefinisian gender yang bermuara dari prasignifikasi. Definisi subyek diri "saya" terjadi menurutnya hanya lewat proses pertandaan karena tidak ada yang di luar tanda atau teks. Kode narasi budaya mendefinisikan apa yang disebut dengan "saya". Meskipun Benhabib setuju bahwa apa yang disebut dengan "saya" bergantung pada diskursus kode-kode sosial dan kultural yang berlaku, ia menganggap bahwa konstitusi diskursus tidak mendeterminasi "saya". Oleh sebab itu, paradigma teoretis masih diperlukan. Demikian pula dengan matinya sejarah. Meskipun konsep ini berguna bagi feminisme karena menolak narasi besar, namun apalah artinya feminisme jika tidak memiliki

12 Joan Kelly Gadol, *The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Women's History* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 1-19.

sejarah yang mewakili korban-korban dan hanya berfokus pada konstruksi narasi para korban tersebut? Bagaimanakah peranan agen di sini? Bagi Benhabib, teori feminisme pascamodernis tidak melakukan transformasi politik dan tidak berpusat pada lokalitas karena menolak adanya suatu pegangan atau kebenaran (*Situating the Self*, 220-223).

Bukankah situasi pascamodern ini yang menyebabkan ruang demokrasi terbuka lebar? Bahwa suara yang terpinggirkan memang bisa masuk dan mendominasi. Ini tentu suatu teori yang cukup maju dibandingkan dengan John Rawls. Teori keadilan Rawls tidak menjawab tentang yang "lain", sebab menurut Rawls selama distribusi dilakukan secara adil dengan kedudukan moral original position[13], yaitu mampu membuat keputusan-keputusan rasional, maka keadilan bisa dicapai. Pemikiran Rawls dikritik oleh feminis Susan Moller Okin karena agen Rawls adalah agen yang tidak memiliki kepentingan, tidak bertubuh, dan bersembunyi di balik *veil of ignorance*[14], seakan-akan semua orang memiliki kepentingan dan kondisi yang sama. Padahal, menurut Okin, bagaimana bisa menganggap seorang ibu kulit hitam yang membesarkan anaknya sendiri dapat memiliki kepentingan yang sama dengan seorang laki-laki kulit putih yang mapan? Rawls tidak pernah mencoba memahami titik pijakan ibu kulit hitam tadi.[15]

Rawls memang berangkat dari teori deontologi Kant yang dikritik habis oleh kelompok komunitarian. Bagi Michael Walzer dan Charles Taylor, kekurangan Rawls adalah terfokus pada satu model keadilan distributif, padahal setiap kelompok dan setiap agen mempunyai kebutuhan yang berbeda-beda dan suara mereka harus diakomodasi.

---

13 *Original Position* adalah pemikiran utama Rawls dalam kontrak sosial mengenai keadilan, "*justice as fairness*", yang ia jelaskan dalam bukunya *A Theory of Justice.* Dirancang sebagai pandangan yang adil dan imparsial agar bisa diterima secara akal prinsip-prinsip dasar keadilan. Kita sebagai manusia yang setara dan bebas diajak berkomitmen pada keadilan.

14 Bagi Rawls, konsep ini dibutuhkan agar dalam membuat keputusan kita benar-benar tidak memihak kita diminta menanggalkan segala atribut pengetahuan termasuk keadaan sosial dan historis.

15 Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1991).

Akan tetapi, kembali Benhabib mempertanyakan: Apakah semua suara bisa diakomodasi? Di manakah para feminis dapat membedakan apakah suara mereka sungguh-sungguh mewakili perempuan dan tetap berpegang pada keadilan dan bukan jatuh pada esensialisme, yakni, yang berargumen hanya dengan kalimat "pokoknya ini suara perempuan", "pokoknya ini agama saya", atau "pokoknya ini kearifan lokal"?

Perseteruan antara pandangan liberal dan komunitarian dipangkas oleh Iris Marion Young dalam bukunya, *The Politics of Difference*. Young meninggalkan dikotomi liberal dan komunitarian dengan melakukan studi yang menjauhi baik individualisme dan kolektivisme. Sebab menurutnya, kecenderungan kelompok liberal adalah melakukan abstraksi sedangkan komunitarian mengintegrasikan tradisi menjadi pandangan yang menyatukan atau kolektif. Yang satu terlalu mengunggulkan pemikiran rasional namun menjauh dari yang "lain" (marjinal), sedangkan yang lainnya terlalu mengunggulkan partikularitas dan lokalitas. Young membicarakan keadilan dengan menitikberatkan pada kelompok-kelompok budaya sebagai bentuk-bentuk kehidupan yang tumbuh secara historis. Setiap bentuk kehidupan berbeda satu sama lain, memiliki praktik-praktik dan cara hidup masing-masing. Young mengingatkan bahwa meskipun setiap kelompok memiliki hak kultural, tak berarti ia meninggalkan komitmennya dari keadilan dan hukum. Young menggarisbawahi bahwa pengakuan perbedaan kelompok bukan berarti berlakunya eksklusivitas atau "esensialisasi" cara kelompok itu berada. Oleh sebab itu, keberadaan kelompok kultural bagi Young adalah proses sosial, praktik dan interaksi dengan kelompok-kelompok kultural lainnya, serta bersifat transformatif dan emansipatoris.[16] Yang terjadi sekarang adalah: kelompok-kelompok kultural menjalankan eksklusivitas dan memainkan politik perbedaan dengan "universalisme substitusi", yakni, memberlakukan universalisme atas dasar kepartikularan budaya dan agamanya. Ini berakibat pada tindakan meniadakan titik pijakan yang lain.

---

16 Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 157 dan 169.

Mendefinisikan ulang universalisme

Benhabib menyetujui pemikiran Young bahwa tujuan etika kontemporer adalah bagaimana setiap pandangan kelompok kultural dapat bercakap dan berpartisipasi secara utuh. Oleh sebab itu, bukunya *Situating the Self* (1992) berusaha mempromosikan percakapan moral bukan dengan konsensus atau kemutlakan, melainkan dengan semacam kesepakatan.[17] Benhabib mengambil posisi tengah antara model konsensus Habermas dan bentuk radikal kontekstualisme. Untuk melakukan ini, ia berupaya mengartikulasi pembelaan terhadap universalisme tanpa komitmen pada ilusi metafisis dari fisafat Abad Pencerahan. Artinya, ia tidak berilusi tentang *self grounding reason*, subyek yang tidak bertubuh dan terletak di luar sejarah dan budaya. Benhabib melakukan ini dengan beberapa langkah. Pertama, ia memformulasi posisi pascametafisikal yang universalis dengan cara mengartikulasi rasionalitas dengan konsep komunikatif. Konsep ini sesungguhnya ia bangun dari Karl-Otto Apel dan Jürgen Habermas. Bagi Apel dan Habermas, tindakan dari agen rasional yang tunggal menghasilkan teori moral yang egosentris yang tidak dapat menjustifikasi validitas moral intersubyektif. Jadi, pertanyaan etika komunikatif adalah prinsip-prinsip tindakan apakah yang bisa diakui dan disetujui dengan melakukan diskursus yang praktikal atau pencarian justifikasi bersama? Dengan pertanyaan ini, maka, universabilitas adalah bukan ujian kontradiksi melainkan ujian komunikasi dengan prosedur argumentasi yang bertujuan menghasilkan persetujuan komunikatif (*Situating the Self*, 30).

Benhabib meluaskan pemikiran Apel dan Habermas dengan prinsip-prinsip universal tentang sikap saling menghormati dan resiprositas yang egalitarian. Pengukuhan norma-norma ini dapat diformulasi sebagai berikut:

---

17 Konsep ini ia ambil dari Hannah Arendt, *The Crisis in Culture, Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York: Meridian, 1961), 220-221.

1. Teori filsafat moral harus dapat menunjukkan keputusan moral yang adil dan formulasi yang normatif disingkirkan.
2. Untuk menjustifikasi, artinya, anda dan saya telah berargumentasi tentang keputusan moral tertentu (misalnya, adalah tindakan yang salah membunuh orang karena kepercayaannya dianggap salah), dan harus dapat sampai pada argumen yang dapat diterima dengan masuk akal.
3. "Argumen yang masuk akal" harus dilakukan dengan ide-ide dan perdebatan yang adil.
4. Aturan dari perdebatan yang adil dapat diformulasi sebagai "universal pragmatis", adanya aturan-aturan argumentasi dan prosedural.
5. Aturan-aturan ini merefleksikan moral ideal yang harus kita hormati, menghormati titik pijakan masing-masing.
6. Kita saling memperlakukan sebagai manusia yang konkret yang memiliki kapasitas untuk mengekspresikan titik pijakan masing-masing. Kita perlu memperkuat pijakan kita dengan praktik-praktik sosial yang memiliki diskursif ideal, dan prinsip resiprositas yang egalitarian.

Kedua, Benhabib menolak relativisme kultural. Ia mengutarakan dengan jelas dalam bukunya ketika mendiskusikan konsep tentang kehidupan yang baik yang diajukan (dipaksakan) oleh kelompok agama yang bisa menyebabkan konflik dan kekerasan serta melanggar hak-hak dasar manusia, sipil, dan politik yang telah ditetapkan di dalam berbagai undang-undang dan konstitusi. Benhabib menolak kelompok-kelompok kultural yang demikian. Di dalam tulisannya "Feminisme dan Pertanyaan Pascamodernisme", ia menegaskan kembali bahwa kritik sosial tanpa filsafat tidak dapat dilakukan sebab kritik sosial yang berakar secara lokal dan imanen, tidak menghasilkan argumentasi tetapi dogma.

Ketiga, bagi Benhabib, titik pijakan dari "yang lain" adalah posisi situasional dengan pengetahuan yang tersituasi, terkonstruksi secara naratif, dan terbuka. Oleh sebab itu, persoalan konkret bukan persoalan

yang hanya diselesaikan lewat hukum dan keadilan, politik dan kesetaraan sipil, karena ini hanya menyelesaikan persoalan *liyan* umum, melainkan perlu juga dengan konversasi moral. Bahwa bila *liyan* konkret ingin dihormati, ia harus menghormati yang lainnya. *Liyan* konkret tidak secara otomatis memiliki hak untuk mendominasi ruang publik semata-mata karena ia "lain", tapi ia harus dapat melakukan konversasi moral sehingga kita bisa memformulasi bersama apa yang disebut identitas, keadilan, dan kebaikan. Berikut penjelasan Benhabib:

> The standpoint of the concrete other . . . requires us to view each and every being as an individual with an affective-emotional constitution, concrete history and individual as well as collective identity, and in many cases as having more than one such collective identity. In assuming this standpoint, we bracket what constitutes our commonality and focus on individuality. Our relation to the other is governed by the norms of equity and complementary reciprocity. Our differences in this case complement rather than exclude one another. In treating you in accordance with these norms, I confirm not only your humanity but your human individuality. [18]

Meskipun teori Benhabib menarik, karena ia berupaya membela universalisme sekaligus mempertahankan aspek-aspek kultural dan menjaga perbedaan setiap kelompok sosial, kritik terhadapnya tidak sedikit. Pemikiran Benhabib dianggap tidak aplikatif—meskipun Benhabib telah membuat dua kategori, bahwa dalam *konteks justifikasi* nalar universalisme moral diperlukan dan di dalam *konteks aplikasi* perbedaan dan pluralitas diperjuangkan. Artinya bagi Benhabib, perlu ada pertimbangan konsep dari apa yang disebut manusia bermoral dengan juga memperhatikan sisi antropologis, psikologis, sosiologis yang mewadahi *liyan* konkret.

---

18 Baca makalah Benhabib yang dipresentasikan di Yale University, "Cosmopolitan Norms, Human Rights and Democratic Iterations", Mei 2010.

Evaluasi

Benhabib telah mencoba membongkar percakapan tentang persoalan-persoalan kontemporer yang telah mengigit dan menggoyahkan sekaligus teori liberal, komunitarian, dan pascamodern. Di satu pihak, teori liberal telah membuka diskusi kesetaraan pada semua kelompok tetapi dianggap tidak memadai karena tidak mempertimbangkan cara berada *liyan* konkret, serta suara dan cara hidup kelompok minoritas. Baginya, paham pascamodern dan komunitarian telah membuka pintu terlalu lebar sehingga kelompok *liyan* konkret mendominasi ruang publik dengan keradikalannya dan mengakibatkan benturan-benturan peradaban.

Pada akhirnya, Benhabib dapat dikatakan memiliki optimisme akan universalisme yang mengikat secara moral komitmen individu akan penghormatan pada nilai-nilai dasar manusia sambil tetap mengakui partikularisme. Usaha Benhabib memang tidak mudah dan penuh dengan pertentangan, akan tetapi hasilnya adalah refleksi yang kritis, baik terhadap situasi kontemporer yang keluar dari kontrol demokrasi dan keadilan maupun terhadap tradisi filsafat yang tidak mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer tersebut. Usaha filsuf perempuan kelahiran Turki, keturunan Yahudi, yang hidup dalam setting kosmopolitan dan fasih dalam pemikiran filsafat Barat ini adalah usaha yang tidak sia-sia. Ia paling tidak telah mengusung dialog interaktif antara berbagai pemikiran yang saling bertentangan.

Daftar Pustaka

Arendt, Hannah, *The Crisis in Culture, Between Past and Future. Six Excercises in Political Thought* (New York: Meridian, 1961).

Arivia, Gadis, *Filsafat Berperspektif Feminis* (Jakarta: YJP, 2003).

Benhabib, Seyla, "Cosmopolitan Norms, Human Rights and Democratic Iterations", makalah yang dipresentasikan di Universitas Yale, Mei 2010.

-------, *Situating the Self, Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge, 1992).

-------, ed., *Democracy and Difference, Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

Calhoun, Craig, ed., *Habermas and The Public Sphere* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1992).

Flax, Jane, *Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West* (Berkeley: University of California Press, 1990).

Gadol, Joan Kelly, *The Social Relations of the Sexes:Methodological Implications of Women's History* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

Keith, Michael "Defining the Public Sphere in Eighteenth Century France: Variations on a Theme by Habermas," dalam Kearney, Richard dan Mark Dooley, *Questioning Ethics, Contemporary Debates in Philosophy* (New York: Routledge, 1999).

Wollstonecraft, Mary, *A Vindication of the Rights of Women* (London: Penguin Books, 1975).

Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

JUDITH BUTLER
Gender dan Seks sebagai Pertunjukan

Moh Yasir Alimi

Dalam penerbangan dari Buenos Aires, Argentina, ke Spanyol, filsuf José Ortega y Gasset bertemu dengan sekelompok perempuan muda berkebangsaan Amerika Serikat yang menurutnya seksi dan cantik. Kemudian sang filsuf yang masih muda itu memuji kecantikan dan femininitas gadis-gadis belia itu. Tersinggung oleh perlakuan José, salah seorang dari mereka berkata, "Saya tegaskan kamu hendaknya memperlakukan saya sebagai manusia!"

Kaget dengan respons yang tidak disangkanya José menjawab, "*Madame*, saya tidak kenal dengan orang yang anda sebut sebagai manusia itu. *Saya hanya kenal laki-laki dan perempuan*. Karena anda seorang perempuan, dan kebetulan adalah perempuan yang menawan, saya bersikap demikian tadi."

Cerita yang ditulis José dan diangkat kembali oleh Steven G. Smith dalam *The Quarterly Journal of Social Affairs* sepuluh tahun lalu itu menggambarkan kerumitan gender dan kemanusiaan: manusia memiliki identitas yang menjadikannya manusia, tapi karena identitas itu manusia hanya dikenal sebatas identitas. Ucapan José "Saya tidak mengenal manusia, yang saya kenal hanya laki-laki dan perempuan" menggambarkan secara pas bagaimana kategori laki-laki dan perempuan—identitas manusia yang paling fundamental—telah menutupi manusia yang berada di balik identitas itu.

Di antara stok identitas, gender dan seks adalah aspek paling mendasar dalam kehidupan manusia. Kemanusiaan kita bahkan

didefinisikan oleh gender dan seks itu. Tanpa keduanya, kemanusiaan sulit dipahami. Kemanusiaan kita seolah sah dan diakui ketika orang tua kita menjawab pertanyaan jenis kelamin kita. Atau ketika mereka melihat sendiri dan memuji "gantengnya" atau "cantiknya" walaupun kenyataannya tidak selalu demikian. Setahu saya pujian-pujian seperti ini tidak pernah dilekatkan pada selain manusia.

Tidak mungkin membayangkan menjadi manusia di luar gender dan seks. Percakapan antarmanusia bisa terjadi karena dalam kerangka gender dan seks. Mengetahui teman bicara kita laki-laki, perempuan atau bukan keduanya seakan-akan prasyarat sebuah komunikasi. Karena dari sanalah akan bergulir kebiasaan bagaimana harus memanggil, bersikap dan sebagainya. Gender dan seks adalah "kerangka inteligibilitas" kehidupan sosial manusia. Muncul masalah ketika matriks gender/seks itu univokal, dimapankan, ketika jenis kelamin tertentu harus berperan gender dan seksualitas tertentu dan yang di luarnya didefinisikan sebagai abnormal. Gerak kehidupan selalu mengarah ke pluralitas dan univokalitas apa pun bentuknya akan bertabrakan dengan gerak pluralitas ini.

Karena alasan di atas, kelekatan gender/seks dan kemanusiaan menjadikan keduanya definisi sekaligus pembatas bagi kemanusiaan, yang telah memungkinkan kemanusiaan ini berlangsung, juga telah menjadi sumber penderitaan manusia. Banyak kekerasan yang mencederai kemanusiaan karena persoalan gender dan seksualitas. Contohnya, apa yang dialami para transgender, waria, banci, gay dan lesbian, yaitu mereka yang dianggap gagal mencocokkan seks yang mereka miliki dengan gender dan seksualitas. Memiliki penis, tapi kok memakai rok; memiliki penis, tapi kok suka laki-laki. Ilmu sosial, bahkan feminisme, gagal memahami bentuk ketidakadilan yang mereka alami. Sosiologi mendefinisikan mereka sebagai penyimpangan dan feminisme juga hanya berkonsentrasi pada persoalan gender, dan menjadi laki-laki dan perempuan, dan bergerak dalam kerangka heteronormativitas, yaitu ideologi yang mengharuskan seksualitas itu untuk prokreasi.

Di sinilah pentingnya kehadiran Judith Butler. Butler mencoba mengurai kekusutan gender dan seks itu dengan menghadirkan konsep gender dan seks sebagai "pertunjukan" atau "hasil pertunjukan". Feminisme, dengan tesis utamanya gender bentukan sosial dan seks kodrati, tidak memadai sebagai pisau analisis untuk melihat bentuk ketidakadilan yang berkaitan dengan keragaman gender dan seksualitas, juga jari-jemari antara gender dan seksualitas. Bahkan feminisme telah menjadi bagian dari kerangka inteligibilitas tentang jenis kelamin untuk mengalamikan bentuk seksualitas tertentu, yaitu seksualitas untuk prokreasi.

Tulisan ini bertujuan mengeksplorasi pemikiran Judith Butler—konsep, metode, dan argumen-argumennya—terutama sebagaimana didedah dalam dua karya monumentalnya yaitu *Gender Trouble*[1] dan *Bodies that Matter.*[2] Dua karya ini telah menjadi referensi utama Queer Studies, yaitu kajian tentang keberagaman ekspresi gender dan seksualitas. Saya akan membuat uraian Butler yang kompleks menjadi lebih sederhana, tanpa harus menyederhanakan. Simpel tanpa simplifikasi. Uraian akan dikelompokkan menjadi tiga bagian. Pertama tentang sekilas Judith Butler, pemikirannya, dan perjumpaan saya dan kritik saya terhadapnya. Saya akan menutup dengan tawa dalam filsafat—ada tawa Foucault, tawa Derrida, tawa seorang waria dan tawa Medusa—yang diungkap Judith Butler dengan tanpa tawa sama sekali. Dalam beberapa tempat, saya biarkan naskah Inggrisnya, berbicara sendiri kepada anda untuk memberikan pengalaman langsung pemikiran Butler.

Sosok intelektual aktivis

Judith P. Butler, dilahirkan di Cleveland, Ohio, Amerika Serikat, 24 Februari 1956, adalah guru besar Maxine Elliott di Jurusan Rhetoric

1 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York dan London: Routledge, 1990). Selanjutnya ditulis *Gender Trouble*.

2 Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York dan London: Routledge, 1993). Selanjutnya ditulis *Bodies That Matter*.

and Comparative Literature,Universitas California, Berkeley, Amerika Serikat. Judy, begitu ia biasa dipanggil, mendapatkan Ph.D. dalam bidang filsafat dari Universitas Yale pada 1984, dengan disertasi *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. *Gender Trouble* membuktikan komitmen Judy sebagai sosok intelektual aktivis. Sosok intelektual aktivis ini sangat kental tercermin dalam pendekatannya, yaitu bagaimana filsafat *gagal* dan *bisa membantu* memberikan pemecahan-pemecahan masalah yang dihadapi manusia dengan uraian filsafat yang sangat abstrak. Walaupun perhatian intelektualnya meliputi sastra, filsafat modern, feminisme dan seksualitas, pendekatan filsafatnya lebih dominan, sebagaimana tampak dalam *Gender Trouble* dan *Bodies That Matter*. Karya lain Butler adalah *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (1997), *The Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (2000), *Contingency, Hegemony and Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (2000) dan *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (1997).

Sebagai akademisi-intelektual, Judith Butler memperoleh penajaman perspektifnya bukan dari kampus saja melainkan juga aktivitas, pergulatan, dan perhatiannya dalam kehidupan sehari-hari. *Gender Trouble* lahir dari kepeduliannya kepada nasib pamannya yang harus terusir dari rumah karena seksualitasnya yang dianggap menyimpang. Dia juga kerap menyaksikan ketidakadilan yang dialami para transgender yang mengalami kekerasan, seperti ditolak bekerja ataupun celaan stereotip. *Gender Trouble* adalah karya yang lahir dari sepuluh tahun perenungan dan bagian dari kehidupannya di Pantai Rehoboth, Amerika Serikat, dan pergaulannya dengan komunitas-komunitas lesbian dan gay.

Gender Trouble menjelajahi bagaimana gender dan seksualitas dibakukan oleh angan-angan teori sosial. Ia terinspirasi sekaligus mendekonstruksi teori Foucault, Lacan, Freud, dan de Beauvoir tentang seksualitas. Proyek kajiannya bertujuan menganalisis secara genealogis batas diskursif gender, seks, seksualitas, dan tubuh. Sebagai pascastrukturalis sejati, Butler menerapkan konsep-konsep

pascastrukturalisme—tidak ada sesuatu di luar bahasa—secara konsisten. Strategi yang dilakukan Butler sangat unik, ia mendekonstruksi "kosa gerakan" (*the vocabularies of movement*) yang telah menjadi pembatas manifestasi kemanusiaan, misalnya gender, seks dan tubuh. Fenomena sosial berkembang begitu cepat, sementara kosa gerakan berjalan di tempat sehingga kosa itu tumpul untuk memahami pergerakan realitas.

Seks/gender sebagai kerangka inteligibilitas

Gagasan sentral pemikiran Judith Butler adalah performativitas gender dan seks. Gender, bahkan seks, bagi Butler adalah "pertunjukan", bukan esensi, atau ekspansi seks yang ada pada tubuh. Bagi Butler, gender adalah *drag*, atau seperti *drag*, yaitu pertunjukan waria untuk menguji dan membuktikan mereka telah menghasilkan femininitas yang sebenarnya. Dalam pertunjukan itu, para juri telah mengetes dan mengesahkan kehalusan kulit, kegemulaian gerak, kelembutan suara. Gender kita semua adalah "pertunjukan" atau hasil pertunjukan seperti itu. Para jurinya adalah teman kita, orang tua kita, media dan sebagainya.

Bagaimana Butler sampai pada gagasan ini dan apa implikasi dari gagasan ini, saya akan merinci langkah-langkah yang dilakukan Butler. Pemikiran-pemikiran Butler bisa kita kelompokkan menjadi empat. (1) Tidak ada gender, seks, seksualitas yang pradiskursif; (2) performativitas; (3) interseksi gender dan seksualitas; dan (4) materialitas seks.

Tidak ada gender dan seks pradiskursif

Butler mendekonstruksi pengertian gender dan seks yang dikembangkan feminisme. Dalam feminisme, gender adalah bentukan sosial, beragam, dan berubah sedangkan jenis kelamin (seks) sifatnya biologis, alami, dan tidak berubah. Menurut Butler, di sinilah masalahnya. Ia menilai feminisme mempunyai tiga kelemahan mendasar.

Pertama, feminisme mengasumsikan perempuan punya masalah dan karakteristik yang sama, seolah semua perempuan bisa diringkas dan disederhanakan dengan satu kategori yaitu "perempuan". Padahal

ada perempuan transgender yang dipermasalahkan seks dan identitas gendernya, ada perempuan yang karena kondisi tertentu tidak bisa melahirkan sehingga dicemooh, atau perempuan lesbian, yang dianggap menyimpang. Ada juga perempuan dunia pertama dan perempuan dunia ketiga yang mengalami lapis-lapis penindasan misalnya patriarki, kapitalisme, warna kulit, dan sebagainya. Ada wanita Ahmadiyah, misalnya, yang selain mengalami tekanan gender dan agama. Yang paling menderita adalah waria, homo, dan pemeluk Ahmadiyah.

Kedua, feminisme meyakini adanya *stable point of reference* antara gender dan seks. Bagi feminisme, gender adalah manifestasi dan *akibat* seks. Seks adalah "esensi" atau *interior core* yang harus dikeluarkan, diaktualisasi menjadi gender. Seks juga adalah sebab *desire* terhadap gender. Kalau punya penis maka harus memakai atribut laki-laki dan menyukai perempuan, sedangkan kalau punya vagina maka harus memakai atribut perempuan, menyukai lawan jenis, dan tidak bisa sebaliknya. Seks adalah semacam bibit sedangkan gender dan *desire* adalah pohon, batang dan daun yang tumbuh darinya. Inilah yang dimaksud dengan *stable point of reference*.

Ketiga, dengan mengakui naturalitas seks dan *stable point of reference*, feminisme mengasumsikan stabilitas gender, stabilitas seks, dan mengasumsikan seks dan tubuh di luar sejarah; sedangkan di luar diskursus adalah kemustahilan. *There is nothing out of the texts*, tidak ada *metaphysics of presence*. Segala sesuatu itu terbentuk melalui *différance*, dalam bahasa Derrida. Tidak ada esensi, yang ada adalah relasi. Bagi Butler, tidak ada tubuh atau seks diskursif. Tidak ada gender pradiskursif. Tidak ada seksualitas diskursif. Semua terbentuk dalam relasi kuasa dan pengetahuan. Secara khusus, teorinya adalah teori performativitas.

Karena tiga faktor di atas, feminisme gagal menjelaskan relasi antara gender dan seksualitas. Feminisme gagal memahami mengapa perempuan transgender, yang tidak bisa melahirkan dianggap sebagai warga negara kelas dua.[3] Feminisme memahami perempuan dari gender

3 Uraian lebih jauh tentang tema ini baca Moh Yasir Alimi, *Dekonstruksi*

semata, sedangkan menurut Butler, ketertindasan perempuan tidak bisa dipahami dari sisi gender tetapi juga seksualitas. Perempuan yang gagal punya anak atau laki-laki mandul, misalnya, akan dianggap bukan ideal. Mengapa demikian? Diam-diam laki-laki atau perempuan yang ideal adalah yang melahirkan dan memiliki anak. Artinya patriarki tidak pernah lepas dari heteronormativitas, yaitu ideologi yang percaya bahwa seksualitas adalah untuk menghasilkan keturunan. Normativitas seksual diperlukan untuk memelihara normativitas gender. Kekacauan dalam seksualitas juga menimbulkan kekacauan dalam gender.

Performativitas

Kata kunci pemikiran Butler berikutnya adalah performativitas, apa yang kita katakan atau lakukan bersifat konstitutif. Kalau kita mengisi formulir pada kolom jenis kelamin, yang berlangsung sebenarnya bukan kita "menginformasikan" jenis kelamin kita, melainkan kita "membentuk" jenis kelamin kita. Contoh yang paling disukai Butler adalah kalimat performatif dalam perkawinan, "Saya nyatakan kalian sebagai suami dan istri" atau "*ankahtuka wa zawwajtuka*". Setelah kalimat ini, pasangan yang dinikahkan menjadi suami-istri. Apa perbedaan performativitas Butler dengan "praktik disiplin" Foucault? Kalau praktik disiplin dalam pemahaman Foucault berasal dari "rezim eksternal" seperti penjara, sekolah, ilmu kedokteran, pengakuan, dan hukum, performativitas adalah "tindakan tubuh sehari-hari".

Inspirasi Butler tentang konsep performativitas ini adalah *drag,* kontes kecantikan dan pertunjukan para waria untuk menunjukkan mana yang paling cantik, yang paling berhasil menjadi "perempuan" sesungguhnya dengan kulit yang halus. Yang terjadi dalam *drag* adalah seperti kontes kecantikan pada umumnya, peserta berlenggak-lenggok dengan gaya feminin di atas panggung. Yang membedakan pertunjukan *drag* adalah para juri menilai kecantikan dan menilai kehalusannya sebagai perempuan. Menyaksikan *drag* di Thailand, para penonton biasanya

Seksualitas Poskolonial (Yogyakarta: LKiS, 2004).

akan berkomentar bahwa mereka betul-betul tidak bisa membedakan mana "perempuan jadi-jadian", mana "perempuan sesungguhnya".

Mengasosiasikan gender dengan *drag*, Butler ingin mengatakan bahwa semua gender adalah "jadian-jadian" yang menipu kita dengan menampakkan dirinya seolah dia yang "asli". Butler sebenarnya terinspirasi video etnografi *Paris is Burning* dan buku etnografi *Mother Camp: Female Impersonators in America* karya antropolog Esther Newton. Dalam karya ini Newton mengemukakan pokok pemikiran yang penting: struktur impersonasi mengungkapkan satu mekanisme pembentuk melalui mana gender itu terbentuk. Menurut Newton, gender terbentuk melalui impersonasi. Impersonasi adalah peniruan, dengan segala atribut dan karakternya. Butler sendiri lebih senang menggunakan kata "imitasi" daripada "impersonasi". Bagi Butler, tidak ada gender asli atau primer yang ditiru oleh *drag*, tapi gender itu sendiri imitasi.

Butler belajar banyak dari *Paris is Burning* dan impersonasi dan Esther Newton, tapi hanya satu yang dieksplorasi dari Newton. Kalimat yang diungkapkan juga hanya pendek: struktur impersonasi menginspirasi bagaimana gender itu terbentuk. Butler tidak menguraikan apa yang terjadi di panggung, apa yang dilakukan para waria, apa yang dilakukan para juri, dan para penonton. Butler juga tidak menguraikan bagaimana ia mendapat pencerahan dari tulisan Esther Newton. Butler menyembunyikan hal ini dan memilih mengungkapkannya dengan bahasa filsafat. Butler mengatakan bahwa ia terinspirasi bacaan Derrida atas *Before the Law* karya Kafka. Mereka yang menunggu di depan otoritas hukum mengatributkan otoritas pada hukum yang ditunggunya itu. Sebenarnya otoritas yang asli itu tidak ada, otoritas itu terbentuk karena atribut yang diberikan pada hukum itu. Atau dalam bahasa Judith Butler, "*the anticipation of an authoritative disclosure of meaning is the means by which that authority is attributed and installed*" (*Gender Trouble*, xv).

Oleh karena itu, gender bagi Butler bukan seseorang, tapi adalah sesuatu yang dilakukan orang (*gender is not something that one is, it is something one does)* gender lebih merupakan *doing* dari pada *being* (*an*

act…a "doing" rather than a "being"). Artinya, tidak ada esensi gender di balik ekspresi gender; performativitas itulah yang membentuk apa yang dianggap sebagai esensi. *There is no gender identity behind the expressions of gender; that identity is performatively constituted by the very "expressions" that are said to be its results* (*Gender Trouble*, 33). Oleh karena itu, gender adalah imitasi, tidak ada yang asli. Imitasi itulah yang telah menghasilkan apa yang dianggap asli. Butler menulis "Gender is a kind of imitation for which there is no original*; in fact, it is a kind of imitation that produces the very notion of the original as an effect and consequence of the imitation itself.*"[4]

Gender dan seks bukanlah suatu "metafisika substantif", melainkan atribut, yang terbentuk melalui *performance* atau performativitas. Pemapanan gender/seks itu tujuannya adalah untuk mengalamikan heteroseksualitas, dan seksualitas untuk reproduksi. Koherensi menyembunyikan multiplisitas gender dan diskontinuitas gender dan seksualitas. Lebih lanjut, Butler menulis,

> Tindakan, gestur, dan hasrat menghasilkan efek substansi atau inti internal, tetapi menghasilkannya pada permukaan tubuh, melalui permainan penandaan ketidakhadiran yang memberi kesan, tetapi tidak pernah memunculkan, dasar pengaturan identitas sebagai sebab.
>
> Tindakan, gestur, pengumuman seperti itu umumnya ditafsirkan sebagai *performatif*, dalam pengertian esensi atau identitas yang ingin dibentuk adalah *fabrikasi* yang dibentuk dan dipelihara melalui pertanda badaniah dan perlengkapan diskursif. Tubuh gender performatif artinya gender tidak mempunyai status ontologis yang terpisah dari berbagai tindakan yang membentuk realitasnya. Ini juga berarti jika realitas itu terbangun sebagai

4 Judith Butler, "Imitation and Gender Insubordination" dalam *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories,* ed., Diana Fuss (New York dan London: Routledge, 1991), 21.

esensi interior, interioritasitas itulah efek dan fungsi diskursus sosial dan publik, regulasi publik tentang fantasi melalui permukaan politik tubuh, pengawasan batas gender yang membedakan yang dalam dari yang luar, dan membentuk "integritas" subyek. Dengan kata lain, tindakan dan gestur, hasrat yang dinyatakan dan diomongkan menciptakan ilusi tentang interior dan mengatur inti gender, sebuah ilusi yang secara diskursif dipelihara untuk tujuan seksualitas dalam kerangka wajib heteroseksualitas reproduktif (*Gender Trouble*,173).

Percakapan dengan ilmu sosial

Gender Trouble harus dipahami sebagai karya filsafat. Walaupun Judith Butler mengatakan bahwa buku ini terinspirasi dari aktivisme, hal tersebut kurang terasa dalam buku itu. Tidak ada manusia hidup disebut di sini kecuali nama itu sudah ditulis orang lain, misalnya Barbin yang dianalisis Foucault. Butler menceritakan buku ini ditulis sebagai bagian kesehariannya di Pantai Rehoboth, tapi hal tersebut kurang tampak dalam diskusinya. Referensi tentang heteroseksualitas itu diciptakan melalui dialog dekonstruktif dengan karya-karya filsafat seperti Strauss, Irrigaray, Foucault, dan de Beuavoir. Butler menggunakan percakapannya dengan khazanah filsafat ini—yang semuanya adalah tradisi Prancis—untuk mengkritik pemikiran mereka sekaligus mengembangkan gagasannya. Tradisi Prancis ini dianggapnya tidak pernah membaca satu sama lain sehingga Butlerlah yang mendialogkan mereka, membuat teori performativitas dari mereka dan berikutnya mengkritik mereka.

Dengan Lévi-Strauss, misalnya, dia menyerang konsep *the raw* dan *the cook*. Gender sebagai *the raw* sedangkan seks sebagai *the cook*. Heteroseksualitas bukan hasil *the raw* dan *the cook* melainkan hasil dari pertukaran barang dan perempuan antarkelompok suku sebagaimana diilustrasikan dalam catatan etnografis Marcel Mauss. Dalam teori pertukaran Mauss, relasi sosial dan pertalian keluarga terbentuk melalui pertukaran. Pertukaran wanita memungkinkan masyarakat tradisional membentuk solidaritas dan ekonomi. Oleh karena itu, masyarakat

eksogami melarang perkawinan antaranggota sukunya sendiri dan melarang inses. Di sinilah konsep tabu inses dan tabu terhadap homoseksualitas sebagai momen generatif identitas gender yang memproduksi heteroseksualitas yang diidamkan (*Gender Trouble*, 172).

Kepada Lacan, Butler mempertanyakan konsep psikoanalisis, terutama tentang "yang simbolik" (*the symbolic*) dan "yang nyata" (*the real*). Laki-laki adalah "yang nyata", sedangkan perempuan adalah "yang simbolik". Butler menyerang mengapa ada yang nyata dan ada yang tidak nyata. Bukankah ini bertentangan dengan konsep dasar orde simbolik: saya menyadari ada setelah menyadari saya yang ada dalam cermin.

De Beauvoir: *One is not born a woman, but rather becomes one*

Judith Butler kemudian juga berdialog dengan Simone de Beauvoir. Ia mempertanyakan adagium Simone yang terkenal, *one is not born, but becomes a woman*. Menurut Beauvoir, frasa itu sangat aneh, bahkan tidak masuk akal. Bagaimana bisa menjadi perempuan sementara ia bukan perempuan? Dan siapakah yang menjadikan? Apakah ada manusia yang menjadi gendernya pada satu titik waktu dalam kehidupannya? Apakah adil mengasumsikan bahwa manusia ini bukan gendernya sebelum ia menjadi gendernya? Bagaimana seseorang "menjadi" gender? Melalui momen dan mekanisme gender apakah? Yang lebih penting lagi, kapan mekanisme ini sampai dalam aras kebudayaan dan mentransformasikan manusia menjadi subyek yang tergenderkan? (*Gender Trouble*,142).

Dalam alinea selanjutnya, Butler juga menyerang lagi. "Apakah pernah ada manusia yang tidak bergender? Tanda gender tampaknya "mengkualifikasi" tubuh sebagai tubuh manusia; momen di mana seorang bayi menjadi manusia (*humanized*) adalah ketika pertanyaan "bayinya laki-laki atau perempuan" dijawab. Tubuh yang tidak masuk dalam kategori ini sungguh berada di luar manusia, menjadi ranah dehumanisasi, menjadi cermin tempat manusia itu terbentuk. Jika gender itu selalu di sana, membatasinya secara lebih dahulu apa yang mengkualifikasi sebagai manusia, bagaimana kita berbicara tentang

manusia yang menjadi gendernya, seakan-akan gender adalah sebuah catatan tambahan atau semacam "*cultural afterthought*".

Butler menggarisbawahi yang ingin disampaikan Beauvoir, kategori perempuan adalah "sebuah pencapaian budaya yang berubah-ubah" (*a variable cultural accomplishment*), serangkaian makna yang diambil dan dikembangkan dalam latar kebudayaan. Tidak seorang pun lahir dengan gender, karena gender itu diperoleh, bukan terberi. Di samping itu, Beauvoir juga ingin mengafirmasi bahwa seseorang itu lahir dengan *sex*, sebagai seks, *sexed* dan *being*; menjadi *sexed* dan menjadi manusia terjadi bersama-sama dan berdampingan; seks adalah atribut analisis tentang manusia; tidak ada manusia tanpa *sexed*; dan jenis kelamin mengkualifikasi manusia sebagai atribut yang sangat penting. Bagi Beauvoir, gender adalah konstruksi kebudayaan dari seks, *the myriad and open possibilities of cultural meaning occasioned by a sexed body* (*Gender Trouble*,142). Butler mengajak kita untuk meradikalkan konsep Beauvoir ini lebih jauh:

> Jika gender dan seksualitas itu berbeda secara radikal, gender tidak perlu mengikuti seks yang terberi untuk menjadi sebuah gender yang terberi; dengan kata lain "perempuan" tidak harus konstruksi kultural atas tubuh perempuan, dan "laki-laki" tak perlu menafsirkan tubuh laki-laki. Formulasi radikal perbedaan seks/gender ini mengisyaratkan *sexed bodies* memiliki kesempatan menjadi bermacam-macam gender, dan lebih jauh, gender itu sendiri tidak perlu dibatasi hanya dua. Jika seks tidak membatasi gender, tentu ada banyak gender, yaitu cara menafsirkan *the sexed body*, yang tidak dibatasi dualitas jenis kelamin. Coba pikirkan konsekuensi lebih jauh jika gender adalah sesuatu yang mana seseorang menjadi—tetapi tidak pernah bisa—maka gender itu sendiri adalah semacam proses menjadi atau aktivitas, tidak sepatutnya diperlakukan sebagai kata benda atau sesuatu yang substansial atau penanda budaya yang statis, tetapi sebagai tindakan yang terus-menerus dan tidak pernah berhenti (*Gender Trouble*,142-143).

Herculine Barbin

Selanjutnya Butler berdialog kritis dengan Michel Foucault tentang Herculine Barbin. Hidup pada 1838-1868, Barbin adalah seorang interseks yang diperlakukan sebagai perempuan setelah kelahirannya dan orang tuanya memberinya nama Alexina. Memoarnya mengungkapkan bahwa Alexina[5] menganggap dirinya kurang atraktif dan sering menginap di rumah temannya, oleh karena itu sering dihukum. Tapi, Alexina anak pintar, pada 1858 dia melanjutkan pendidikan ke sekolah guru bergengsi Le Chateau. Di sana dia jatuh cinta kepada seorang guru bernama Sara. Walaupun sudah puber, Alexina belum menstruasi, dadanya juga masih rata. Dia sering mencukur kumis dan godeknya, tapi apa yang dilakukannya itu hanya membuat kumisnya lebih lebat. Kisah cinta Alexina dan Sara segera menyebar di sekolah. Karena mencintai sesama perempuan maka sekolah menghukumnya. Barbin mengaku dosa ke pendeta Jean-François-Anne Landriot di La Rochelle. Karena mendengar pengakuan Alexina terus-menerus, pendeta yang juga seorang perempuan menyarankan agar Alexina ke dokter untuk memeriksakan dan menemukan jenis kelaminnya yang sejati.

Dokter yang memeriksa adalah Dr. Chestnet pada 1860. Dalam memoar tidak disebutkan hasil pemeriksaan itu, tapi dalam rekam medis disebutkan bahwa Alexina mempunyai penis yang sangat kecil, klitoris yang besar dalam vagina yang kecil, testikel dan tubuh laki-laki. Melihat klitoris yang besar, seseorang pasti mengharapkan vagina yang besar pula akan tetapi yang ada adalah *cul-de-sac*. Setelah kedokteran, Alexina berhadapan dengan pengadilan ketika hasil analisis dokter itu harus ditetapkan dalam hukum. Keputusan hukum menyebutkan bahwa Alexina adalah seorang laki-laki dan harus berpakaian laki-laki. Alexina berganti nama menjadi Abel Barbin. Abel Barbin meninggalkan pekerjaannya dan kekasihnya dan pergi ke Paris, di mana dia hidup dalam kemiskinan dan menulis memoar sebagai bagian dari terapi. Barbin

---

5) Saya cenderung menggunakan nama Alexina, sebagaimana Foucault dan Butler, karena ia sendiri lebih menganggap dirinya Alexina.

akhirnya ditemukan tewas bunuh diri dengan menghirup gas kompor.

Foucault mempertanyakan dorongan pendeta, vonis dokter, dan keputusan hukum yang mengubah segalanya yang akhirnya menjadi penyebab kematian Barbin: "Bukankah secara komparatif, hermaprodit diperbolehkan dalam abad-abad sebelumnya?" Semasa Abad Pertengahan, setelah mencapai dewasa seorang hermaprodit diperbolehkan memilih mau menjadi laki-laki atau perempuan. Sedangkan dalam kasus Alexina, ilmu kedokteran memutuskan bahwa ia adalah seorang laki-laki dan aturan itu harus diikuti. Dianggap suatu penyelewengan bila identitas laki-laki tapi tidak menampilkan peran dan citra laki-laki.

Memoar Alexina berisi dua hal utama perlawanannya terhadap strategi regulatif untuk kategorisasi seksualitas dan romantisasi masa sebelum dia divonis menjadi laki-laki. Alexina sangat menikmati sebelum ketetapan hukum ini sebagai *the happy limbo of non-identity,* fase ketika dirinya melampaui kategori seks dan identitas, kenikmatan dalam sistem sosial tanpa seks yang univokal.

Menurut Foucault, seks univokal mempersatukan fungsi dan makna tubuh yang tidak ada kaitan satu sama lain sehingga tidak adanya "seks" berakibat pada kebahagiaan karena fungsi, makna, organ dan proses psikologis masih berada di luar tekanan kerangka inteligibilitas yang dipaksakan seks univokal dalam relasi biner. Kenikmatan tanpa identitas seks univokal inilah sebuah dunia yang disebut Foucault sebagai *grins hung about without a cat.* Di sinilah masalahnya menurut Butler. Menurutnya, Foucault, mengakui ada kenikmatan di luar konstruksi sosial.

> Di satu sisi Foucault ingin mengatakan bahwa tidak ada jenis kelamin yang berdiri sendiri, yang tidak dihasilkan interaksi diskursus dan kuasa, tapi di sisi lain Foucault juga berpandangan ada sebuah keserbaragaman kenikmatan yang berdiri sendiri dan bukan efek dari pertukaran kuasa/diskursus. Dengan kata lain, Foucault mengakui adanya multiplisitas libidinal pradiskursif yang secara efektif mengasumsikan seksualitas di depan hukum, dan seksualitas

> menunggu emansipasi dari hambatan seks. Di sisi lain, Foucault secara resmi menyatakan bahwa seksualitas dan kuasa itu koekstensif seperti saudara kembar, dan kita tidak bisa berpikir bahwa dengan mengatakan "ya" kepada seks, "tidak" kepada kuasa. Dalam mode antiyuridis dan antiemansipatoris, Foucault yang "resmi" berargumentasi bahwa seksualitas selalu berada dalam matriks kekuasaan, yaitu selalu diproduksi dan dikonstruksi dalam praktik kesejarahan tertentu, diskursif dan institusional" (*Gender Trouble*, 123).

Menurut Butler, ada dua Foucault: resmi dan tak resmi. Foucault resmi meyakini segala sesuatu dalam diskursus, Foucault tidak resmi mengakui adanya kenikmatan di luar sejarah. Dalam pandangan Butler, memoar Alexina menawarkan kesempatan untuk membaca *Foucault against himself* karena mengungkapkan penderitaan, tekanan, tipuan, kerinduan dan kekecewaan yang mendalam. Alexina tidak pernah menyebut keadaan anatominya, tapi dia sering mengaitkan kelaminnya itu sebagai "kesalahan alami, kegelandanganan metafisis, nafsu yang tidak pernah puas, dan kesoliteran radikal" yang ditransformasikan dalam kemarahan kepada laki-laki dan berikutnya kepada dunia secara keseluruhan menjelang bunuh dirinya. Satu yang disenanginya adalah ketika berada di atas kuburan ayahnya: karena memberi pengertian dia bisa menginjak-injak tulang, dan dia membayangkan dokter yang telah memvonisnya sebagai perempuan itu seratus meter terkubur di dalam. Ditulis dalam nada yang sentimental dan melodramatik, jurnal itu menginformasikan semacam krisis tak kunjung usai yang berkulminasi dalam tindakan bunuh diri.

Dalam beberapa hal, Alexina menganggap tubuhnya adalah *sebab* kekacauan gendernya dan kesenangan transgresifnya, seolah-olah kekacauan dan transgresi itu adalah manifestasi dari esensi yang berada di luar relasi kuasa/pengetahuan. Kata Butler, "Tetapi daripada menganggap tubuhnya sebagai sebab dari keinginannya, masalahnya, dan affair dan pengakuan, kita bisa membaca tubuh ini, sebagaimana ditekstualkan secara lengkap (dalam memoarnya), sebagai tanda ambivalensi yang tidak bisa dipecahkan, yang diproduksi oleh diskursus

yuridis tentang seks univokal. Dalam univokalitas, kita gagal memahami keserbaragaman…sebaliknya kita akan berhadapan dengan ambivalensi fatal yang dihasilkan hukum, yang meskipun dengan segala efek kebahagiaannya berakibat pada bunuh diri" (*Gender Trouble*, 127).

Materialisasi seks

Ide performativitas berasal dari ketidakpuasan penjelasan pascastrukturalisme bahwa tidak ada tubuh yang mendahului pemaknaan. Pertanyaan itu dijawab dengan performativitas. Kemudian yang tertinggal adalah bagaimana halnya dengan materialitas tubuh dan materialitas seks? Di sinilah kemudian Butler mengembangkan konsepnya lebih jauh mengenai "materialisasi seks". Materialisasi bukan dalam pengertian materialis yang berarti mata duitan, melainkan pembentukan menjadi material, menjadi daging, menjadi darah, yang tidur, makan dan istirahat. Bagi Butler tubuh—saraf, darah, kontur dan gerakannya—termaterialkan oleh performativitas oleh pertunjukan. Rumus yang dipakai Butler adalah rumus pascastrukturalis: *There is no nature, only the effects of nature: denaturalization or naturalization.* (Derrida, *Donner le temps*).

Butler menggunakan konsep "materialisasi" untuk membedakan konsepnya dari "konstruksi" sebagaimana dikembangkan Foucault. Konstruksi sosial gender dan seksualitas Foucault masih belum bisa menjawab materialitas seks, gender, dan seksualitas. Seks menurut Butler adalah *an ideal construct that is forcibly materialized through time.* Bagi sebagian besar feminis, tubuh mendahului (*pre-exists*) pemaknaan seksualnya. Tubuh tampak sebagai medium pasif atau kanvas di mana lukisan seks dibuat. Kealamian seks dan tubuh sebagai *prima facie* yang tidak ada genealoginya. Bahkan dalam Foucault sendiri, *the body is the inscribed surface of events* (*Gender Trouble,*162). Kata Foucault, tugas genelaogi adalah *to expose a body totally imprinted by history.* Dalam strategi genealogi Foucault, materialitas tubuh mendahului pemaknaan dan bentuk.

Kendati demikian teori performativitas sering disalahpahami sebagai *enactment* gender dan seks sebagai *daily choice* (*Bodies That Matter*, 20). Gender bisa diperlakukan seperti pakaian, besok mau memakai yang ini, besoknya itu, pemilihan yang berada dalam intensionalitas. Untuk menjelaskan hal ini, Butler menekankan pentingnya repetisi dalam performativitas, dengan menggunakan teori Derrida tentang iterabilitas, sebuah bentuk sitasionalitas, suatu proses di luar pilihan-pilihan sadar dan sengaja. Menjelaskan performativitas dengan iterabilitas Butler menulis:

> Performativity cannot be understood outside of a process of iterability, a regularized and constrained repetition of norms. And this repetition is not performed by a subject; this repetition is what enables a subject and constitutes the temporal condition for the subject. This iterability implies that "performance" is not a singular "act" or event, but a ritualized production, a ritual reiterated under and through constraint, under and through the force of prohibition and taboo, with the threat of ostracism and even death controlling and compelling the shape of the production, but not, I will insist, determining it fully in advance (*Bodies That Matter*, 95).

Sitasionalitas

Performativitas terletak di luar intensionalitas. Butler menjelaskan dengan konsep sitasionalitas. Dalam tradisi kitab suci, kita mengenal ada kata performatif seperti, "Terjadi, maka terjadilah!" (*kun fayakun*). Dalam menjelaskan makna performatif ini, Derrida, sebagaimana dikutip Butler, menulis:

> Could a performative utterance succeed its formulation did not repeat a "coded" or iterable utterance, or in other words, if the formula I pronounce in order to open a meeting, launch a ship, or marriage were not identifiable as conforming with an iterable model, if it were not then identifiable in some way as a citation? ... in such a typology, the category of intention will not disappear;

> it will have its place, but from the olace it will no longer be able to govern the entire scene and system of utterance [*I'enonciation*] (*Bodies That Matter*, 13).

Apa implikasi iterabilitas dan sitasionalitas bagi naturalitas seks dan naturalitas tubuh dalam teori performativitas? Bagi Butler gender dan seks bukanlah sebuah kondisi, melainkan adalah pertunjukan terus-menerus yang bukan hanya membentuk keaslian jenis kelamin melainkan juga mematerialisasikan jenis kelamin. Seks bukanlah sebuah fakta simpel dan kondisi statis tubuh, melainkan proses ketika norma-norma pengatur mematerialkan seks dan mencapai materialisasi ini melalui pengulangan norma itu secara terus-menerus dan dipaksakan. Pengulang-ulangan ini menunjukkan bahwa materialisasi itu tidak pernah tercapai, tubuh juga tidak pernah berhasil benar sesuai dengan apa yang diharapkan.

Apa kaitan antara performativitas ini dengan materialitas? Performativitas tidak dipahami sebagai tindakan singular dan sengaja tetapi sebagai sebagai tindakan terus-menerus dan sitasional, melalui mana diskursus menghasilkan efek yang dinamainya. "Norma-norma pengatur tentang seks berfungsi secara performatif untuk membentuk materialitas tubuh, materialitas seks, dan mematerialkan perbedaan seksual dalam rangka untuk mengkonsolidasikan ideologi imperatif heteroseksual" (*Bodies That Matter*, 2).

Oleh karena itu, apa yang mendefinisikan kemapanan tubuh, kontur, dan gerakannya secara penuh bersifat material, tetapi materialitas dilihat sebagai efek kuasa, sebagai efek kuasa yang paling produktif. Materialisasi tubuh tidak bisa dilepaskan dari materialisasi norma-norma pengatur (*regulatory norms*). Butler merumuskan ulang materialisasi sebagai berikut:

> The recasting of the matter of bodies as the effect of a dynamic of power, such that the matter of bodies will be indissociable from the regulatory norms that govern their materialization and the signification of those material effects; (2) the understanding of performativity not as the act by which a subject brings into being what she/he names, but rather, as that

reiterative power of discourse to produce the phenomena that it regulates and contrains; (3) the construal of "sex" no longer as a bodily given on which the construct of gender is artificially imposed, but as a cultural norm which governs the materialization of bodies; (4) a rethinking of the process by which a bodily norm is assumed, appropriated, taken as not, strictly speaking, undergone by a subject, but rather that the subject, the speaking "I" is formed by virtue of having gone through such a process of assuming a sex; and (5) a linking of this process of "assuming" a sex with the question of identitification, and with the discursive means by which the heterosexual imperatives enables certain sexed identifications and forecloses and/or disavows other identifications (*Bodies That Matter*, 2-3).

Heteronormativitas

Koherensi dan orisinalitas seks/gender bertujuan mengalamikan heteroseksualitas. Menurut Butler, mengklaim bahwa semua gender seperti *drag*, atau adalah *drag*, berarti mengatakan bahwa imitasi adalah inti dari proyek heteroseksual, dan binerisme gendernya; bahwa *drag* bukan imitasi sekunder yang mengasumsikan gender yang asli atau pradiskursus, melainkan bahwa heteroseksualitas homogenik adalah usaha yang terus-menerus untuk menirukan idealisasinya. Bahwa ia harus mengulang-ulang imitasi ini, bahwa ia mendukung praktik patologisasi dan normalisasi untuk menghasilkan dan mensakralkan keaslian dan kelayakannya, semua itu mengisyaratkan bahwa heteroseksualitas digerakkan kekhawatiran heteronormativitas itu tidak pernah tercapai, bahwa ia selalu dihantui praktik-praktik lain selain heteroseksualitas yang mengancamnya.

Drag bersifat subversif karena ia merefleksikan struktur imitatif yang melaluinya hegemoni gender itu dihasilkan, dan merongrong keaslian dan kealamian heteroseksualitas.

Gender dan seks kita adalah pertunjukan, dan hasil pertunjukan, yang dimaterialkan oleh pertunjukan. Bandingkan hal ini dengan tesis Foucault bagaimana heteroseksualitas terbentuk. Menurut Foucault,

heteroseksualitas terbentuk melalui konfesi untuk mencari kebenaran tentang diri, psikiatrisasi/patologisasi seksualitas, proliferasi seksualitas untuk prokreasi, abnormalisasi seksualitas tertentu, histerisasi tubuh perempuan dan—kalau boleh ditambahkan—kriminalisasi seksualitas di luar prokreasi.[6]

Catatan kritis

Pada bagian ini saya akan memberikan kritik kepada Judith Butler. Butler pernah dikritik karena tulisannya yang tidak mudah dibaca. Bahkan Bad Writing Contest yang ditaja oleh journal *Philosophy and Literature* memberikan predikat Juara Pertama kepada "Further Reflections on the Conversations of Our Time," esai Butler yang dimuat oleh jurnal *Diacritics* (1997). Denis Dutton, editor *Philosophy and Literature*, mengutip satu kalimatnya yang sangat panjang, 94 kata, dalam esai tersebut. Kalimat tersebut adalah:

> The move from a structuralist account in which capital is understood to structure social relations in relatively homologous ways to a view of hegemony in which power relations are subject to repetition, convergence, and rearticulation brought the question of temporality into the thinking of structure, and marked a shift from a form of Althusserian theory that takes structural totalities as theoretical objects to one in which the insights into the contingent possibility of structure inaugurate a renewed conception of hegemony as bound up with the contingent sites and strategies of the rearticulation of power.

Kritik seperti itu menurut saya kurang pas dan berlebihan. Tulisan yang tidak gampang dipahami adalah gaya seseorang yang harus kita apresiasi. Pemikiran Butler, terlebih-lebih dalam *Gender Trouble*, sudah mendapatkan sambutan yang sangat besar, bahkan menjadi inspirasi

6 Untuk lebih jelasnya perbedaan pendekatan Foucault dan Butler baca *Dekonstruksi Seksualitas Poskolonial*.

bagi lahirnya *queer theory*, jadi tidak ada alasan mengatakan bahwa tulisan Butler sulit dibaca. Toh ada yang bisa membaca.

Kritik saya, *pertama*, sebagai sebuah naskah yang membela kemanusiaan, tidak ada denyut nadi kemanusiaan dalam tulisan Butler. Performativitas adalah wilayah kemanusiaan yang paling riil, dan Butler tidak menggambarkan itu sebagai pertunjukan manusia melainkan pertunjukan gagasan filsafat. Tulisan Butler adalah perang ide secara filosofis. Ini membuat tulisan Butler menjadi lebih susah dipahami terutama oleh pembaca yang kurang biasa dengan pascastrukturalisme yang mempunyai kosakata sendiri. Dalam kata pengantar dia mulai menceritakan tentang pamannya yang terusir dari rumah dan pada bagian pertama tentang Pantai Rehoboth, tapi pergulatan berkeringat dengan segala tawa dan tangis kemanusiaan itu kurang tergambarkan dalam tulisan Butler.

Kedua, penerapan Butler menyingkirkan sama sekali aspek spontanitas dan mendasar dalam diri manusia karena yang asli itu tidak ada. Dalam kata pengantar edisi kedua, Butler mengatakan bahwa tentu tidak semua aspek psike manusia itu terbentuk secara sosial. Tapi Judy tidak memberikan penjelasan psike apa saja. Dibiarkan kepada pembaca untuk mencari referensi masing-masing. *Ketiga*, *stable point of reference* lebih merupakan ciri dalam diskursus modernitas di Barat sebagaimana dialami Alexina daripada di Timur. Butler sebenarnya hanya berfokus kepada bagaimana gender dan seksualitas dipersepsikan di Barat dan ilmu pengetahuan modern. Akan didapat hasil yang berbeda bila melihat masyarakat tradisional di mana *stable point of reference* seperti itu kurang dikenal. Misalnya dalam *The Guardian of the Flutes*, Gilbert Herdt membuktikan bagaimana di sebuah kelompok masyarakat di Papua Nugini para laki-laki melakukan inisiasi kedewasaan dengan ritual seksualitas sejenis, juga dikemukankannya kategori seks ketiga, gender ketiga oleh penulis yang sama. Misalnya, pada komunitas Bissu di Sulawesi Selatan transgender adalah prasyarat sebagai "pendeta" untuk bisa menghubungkan antara dunia manusia dan dunia dewata.

Tawa Medusa

Salah satu favorit saya dari *Gender Trouble* adalah penceritaan tentang tawa para filsuf dan bagaimana tawa ini digunakan Butler untuk memahami seksualitas. Ada tawa Foucault, Derrida, dan Alexina. Tawa pertama yang ia angkat adalah tawa Michel Foucault. Dalam sebuah wawancara tentang homoseksualitas, James O'Higgins, seorang intelektual dari Amerika Serikat, mengatakan bahwa ada kecenderungan di lingkaran intelektual di Amerika, khususnya di kalangan feminis radikal, untuk membedakan antara laki-laki dan perempuan homoseksualitas. Lesbian, menurut Higgins, cenderung monogami sedangkan gay cenderung tidak. Foucault menjawab pernyataan itu dengan tertawa terbahak-bahak (*explosive laughter*). "Yang bisa saya lakukan adalah ketawa," kata Foucault. Foucault juga pernah terbahak-bahak dalam kata pengantar *The Order of Things,* ketika menceritakan pengalamannya membaca Borges. *The Order of Things* tumbuh dari tertawa saat membaca buku Borges, tertawa yang memecah (*shattering laughter*) semua permukaan yang mapan dan semua kebiasaan, yang didasarkan pada oposisi biner dan asumsi naturalitas.

Jadi ada *explossive laughter* dan *shattering laughter. Shattering laughter* adalah tawa yang dipakai untuk menegasikan kategori-kategori yang didasarkan asumsi orisinalitas. Ada juga tawa Bataille yang diceritakan Derrida dalam *Writing and Difference* yang ditujukan pada ekses dialektika Hegel. Foucault tertawa karena pertanyaan yang diajukan O'Higgins adalah contoh dari logika biner yang telah menumpulkan bukan hanya warisan dialektika, melainkan juga dialektika tentang seks.

Selain itu, ada juga tawa Medusa, yang diceritakan Hélène Cixous, yang mengguncang permukaan yang tenang. Alexina juga menulis tatapannya yang seperti tatapan Medusa, *the cold fixity of my gaze (that) seems to freeze* yang melihatnya. Alexina takut ditertawakan dan dia sendiri menggunakan tawa untuk menolak dokter yang telah memvonisnya. Demikian juga sifat gerak simbol dan pertunjukan itu seperti menghasilkan yang diidamkan. Artinya tanda-tanda punya

kemampuan untuk menggelapkan dan menipu, membisikkan dalam dada manusia bahwa apa yang dilakukan berhasil.

Epilog: wajah Medusa

Perjumpaan saya dengan Judith Butler khas perjalanan intelektual seorang santri tradisional. Meskipun seorang feminis, saya mengakui merasakan ada perasaan kurang suka atau bahkan jijik pada waria, banci, dan orang-orang yang menjadi homo. Kebencian ini apa pun alasannya secara spiritual tidak bisa diterima. Saya tidak paham spiritual bermacam-macam, yang saya yakini saat itu adalah kebencian ini menjadi halangan manusia pada Tuhan. Saya juga tidak mengetahui seperti apa dekat dengan Tuhan itu. Perasaan seperti itu begitu saja hadir dalam hati: inilah hasil pertunjukan atau performativitas sebagai santri. Perjumpaan saya dengan Judith Butler juga bagian perjalanan saya menemukan Tuhan. Perjumpaan dengan Butler bagaikan perjalanan burung-burung mencari Simurgh, Si Burung Bijaksana, dengan melewati tujuh bukit sebagaimana diceritakan Fariduddin Attar dalam *Musyawarah Burung.* Mungkin banyak yang beranggapan bahwa latar belakang tradisional saya yang menghalangi saya bisa memahami Judith Butler. Sebaliknya tradisionalisme santrilah yang membantu saya memahami Judy.

Tulisan Butler sulit dipahami, kecuali oleh orang yang telah mengalami kesulitan hidup. Jadi jangan khawatir anda juga akan gampang untuk memahaminya. Tradisi tekstualitas dalam filsafat sudah menjadi bagian sehari-hari kehidupan santri. Profesor Chua Beng Huat dari Universitas Nasional Singapura (NUS) suatu hari mengatakan kepada saya kalau mahasiswa-mahasiswa di NUS kesulitan memahami konsep teoretik ilmu sosial.

Perjumpaan saya dengan Butler adalah perjumpaan saya sebagai seorang santri dan cara saya mengatasi pertanyaan-pertanyaan yang muncul setelah membaca Butler juga jawaban seorang santri. Apakah yang tersisa dari dari manusia setelah semuanya adalah bentukan sosial?

Setiap manusia mempunyai kemanusiaan dan identitas. Akan tetapi

manusia dilahirkan dengan kemanusiaan bukan dengan identitas. Semuanya dilahirkan dengan kemanusiaan yang sama. Kemanusian ini ini berdimensi ilahiah, karena ia ditenagai roh yang suci, yang ditiupkan langsung dari sisi Tuhan. Inilah kebenaran sederhana namun dilupakan. Identitas diberikan agar manusia bisa hidup di dunia dan bisa melihat kemanusiaan yang terdapat di dalamnya. Dalam hidup ada "kesadaran identitas", namun yang harus dicari dan dicari adalah "kesadaran kemanusiaan". Kesadaran kemanusiaan akan membantu manusia ketika sejarah menjerat-jerat mereka dengan persoalan identitas. Kemampuan kesadaran kemanusiaan mengurai kerumitan identitas seperti kemampuan air kelapa mengurai racun yang masuk dalam tubuh: cepat dan efektif.

Apa pun keramaian ekspresi manusia, hendaknya manusia tidak pernah terlepas dari pemahaman akan kesucian, kemuliaan dan keilahian manusia. Identitas adalah media dunia yang diperlukan manusia untuk hidup, tapi ia bukanlah manusia itu sendiri. Di balik ekspresi identitas gender dan seksualitas ada kemanusiaan, yang abadi dan disematkan sendiri oleh Tuhan. Kemanusiaan bagaikan *the walled garden of truth*, dengan pagar-pagarnya yang menyilaukan berupa identitas.

Jangan kita melihat orang karena baju-baju yang dikenakannya. Karena Tuhan sendiri sangat senang memandangi kemanusiaan, tidak melihat pada pakaian yang dikenakan. Sebagaimana kata nabi, "Allah tidak melihat pakaianmu, tapi melihat apa yang ada dalam dirimu. Jangan sampai kita silau oleh pakaian identitas, yang hanya sementara dan disematkan dunia, sementara lupa dengan yang abadi dan disematkan langsung oleh Tuhan."

Memandang kemanusiaan itu menjadi sangat indah, karena kemanusiaan adalah pintu gerbang menuju Tuhan. Melihat kemanusiaan membuat kita terlahir setiap hari. Sebaliknya bila kita terjebak pada pakaian, manusia gampang terseret-seret dalam kekerasan karena persoalan identitas, dan sibuk oleh kematian setiap hari. Mereka yang tidak sibuk dengan kelahiran akan sibuk dengan

kematian. Mengapa demikian? Ketika kesadaran identitas membutakan kesadaran kemanusiaan maka di situlah sengsara dimulai. Ketika Tuhan menciptakan nama-nama, simbol atau tanda bahasa, semua itu dibekali Tuhan dengan wajah Medusa. Apabila kita menatap dan terpaku olehnya, kemanusiaan kita pun akan membeku (*lihat ilustrasi di bawah*).

Apabila kita hanya melihat identitas dan melupakan apa yang ada di baliknya, wajah Medusa itu akan segera tampak dan membekukan kemanusiaan kita. Apabila kita terlena dan menilai orang berdasarkan identitas yang dikenakannya maka tanda itu akan segera berubah menjadi Medusa dan membatukan kemanusiaan kita. Oleh karena itu berhati-hatilah oleh tipu muslihat identitas. Melihat kemanusiaan mendekatkan diri kepada Tuhan, membuat lembut kepada sesama dan menganugerahi kita kekuatan identitas.

Ketika saya membaca Butler saya digerakkan oleh niat untuk menghilangkan kebencian yang ada dalam diri kita. Sekarang saya bertanya, mengapa kita memerlukan teori-teori untuk bisa memahami orang lain? Menjadi manusia adalah bukti cukup bagi kita untuk memperlakukan orang lain dengan baik tanpa harus memerlukan teori yang canggih-canggih. Agar kita bisa menghargai kehidupan dan perbedaan di dalamnya, kita memang memerlukan kosa gerakan yang inklusif, namun ada yang lebih penting: yaitu hati yang inklusif dan luas.

Daftar Pustaka

Alimi, Moh Yasir, "Inculcating Islam: The Public Sphere and Islamic Traditions in South Sulawesi", tesis di Universitas Nasional Australia (ANU), 2009.

--------, *Dekonstruksi Seksualitas Poskolonial* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York dan London: Routledge, 1990)

--------, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York dan London: Routledge, 1993).

Fuss, Diana, ed., *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories* (New York dan London: Routledge, 1991).

PERKAWINAN DAN KONTROL ATAS SEKSUALITAS PEREMPUAN
Menjelajahi Pemikiran Ziba Mir-Hosseini

Neng Dara Affiah

Paling tidak ada tiga sikap dan pandangan umat Islam terhadap hukum Islam dalam kaitannya dengan produk hukum sekuler. *Pertama*, umat Islam atau negara-negara berpenduduk muslim meninggalkan sepenuhnya hukum Islam klasik dan menggantikannya dengan produk hukum modern yang terinspirasi dari Barat. *Kedua*, tetap memakai hukum Islam, terutama hukum keluarga, tetapi mengganti hukum lain di luar hukum keluarga dengan produk hukum modern. *Ketiga*, kembali kepada hukum Islam sebagai penonjolan dan penegasan identitas simbol-simbol Islam ketimbang mengimpor produk hukum dari Barat, terutama hukum keluarga yang menjadi benteng terakhir dari pertahanan tradisi hukum Islam. Hukum keluarga tersebut meliputi pengaturan perkawinan, perceraian, mahar, pembatalan perkawinan, perwalian hak asuh anak dan warisan. Masalahnya, hukum keluarga yang menjadi benteng pertahanan hukum Islam klasik tersebut dalam perspektif feminis Muslim mengandung muatan diskriminatif terhadap perempuan dan menempatkan perempuan pada posisi inferior.[1]

Untuk lebih jauh memahami pemikiran Ziba, khususnya tentang seksualitas perempuan dalam hukum Islam, sangat baik jika kita mengetahui sedikit tentang sejarah hidup Mir-Hosseini. Thomas Hankin, seorang sejarawan ilmu, mengatakan bahwa riwayat hidup

---

1 Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law in Iran and Morocco* (London dan New York: I. B. Tauris, 2002 [1993]). Selanjutnya ditulis *Marriage on Trial*.

seseorang sangat berguna untuk memahami karya ilmiah dan konteks sosial semangat zamannya. Untuk sampai pada kesimpulan di atas, kita perlu tahu juga bagaimana alur logika yang dibangun oleh Ziba dan bagaimana perspektif feminisme melihat alur tersebut.

Ziba Mir-Hosseini

Ziba Mir-Hosseini lahir di tengah sebuah keluarga *sayyid* (keturunan Nabi Muhammad) dan melewati masa mudanya di Iran antara 1952-1974. Ia menyelesaikan pendidikan sarjana Sosiologi di Universitas Teheran (1974) dan melanjutkan ke Universitas Cambridge di Jurusan Antropologi Sosial (1990). Pada 1980 ia sempat kembali ke Iran saat sistem politik Iran baru saja berubah dari rezim Reza Pahlevi menjadi negara republik Islam yang dipimpin oleh sejumlah tokoh agama. Sistem politik di Iran menjadi titik awal baginya untuk melihat feminisme dan Islam.

Sebagai sarjana yang menekuni studi hukum Islam, ia melakukan penelitian hukum keluarga di Iran dan Maroko, khususnya mengenai perkawinan dan perceraian. Ia memilih Maroko antara lain karena ingin bekerja bersama pemuka feminis muslim yang sangat menginspirasinya, yakni Fatima Mernissi. Hasil penelitiannya tersebut menjadi buku *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law in Iran and Morocco* (1993, 2002).

Ziba Mir-Hosseini bukan saja seorang sarjana yang mengajar di pelbagai perguruan tinggi dan menulis sejumlah buku serta tulisan dalam pelbagai jurnal melainkan juga seorang aktivis feminis muslim. Sebutan "feminis muslim" sering melekat pada dirinya karena ia percaya bahwa dalam Islam terdapat banyak nilai baik yang bisa diadopsi peradaban kontemporer yang juga meletakkan nilai-nilai kemerdekaan dan kemajuan buat perempuan. Dalam konteks ini, dalam pelbagai tulisan dan ceramahnya, Ziba melihat bahwa ada tiga kategori mengenai Islam yang menonjol sekarang ini. *Pertama*, Islam konservatif, yakni kelompok muslim yang hanya mempertahankan tradisi klasik ajaran Islam tetapi gagap terhadap perubahan besar yang berkembang dalam dunia kontemporer. *Kedua*, Islam fundamentalis, yakni kelompok

muslim yang bersentuhan dengan perkembangan kontemporer dan memiliki latar belakang pendidikan modern tetapi memahami Islam secara tekstual dan hanya menampilkan Islam dalam wajah politik. *Ketiga*, sekuler fundamentalis, yakni kelompok sekuler yang membabi buta menolak segala nilai baik yang terdapat dalam tradisi agama-agama, khususnya Islam. Kategori ketiga ini bisa disebut kelompok orang yang memiliki fobia terhadap agama dan sangat mengagungkan nilai-nilai sekuler.

Ia bersama beberapa aktivis feminis muslim mendirikan Musawa, sebuah gerakan untuk perubahan hukum keluarga dalam konteks muslim. Ziba, sejauh yang saya tahu, pernah dua kali berkunjung ke Indonesia. Ia pernah menyampaikan kekagumannya kepada saya tentang Indonesia sebagai negara yang memiliki prospek cerah dalam kemajuan Islam dan kemodernan. Menurutnya, ada dua negara berpenduduk muslim yang mempunyai prospek cerah dalam kebangkitan Islam, yakni Indonesia untuk Islam Sunni dan Iran untuk Islam Syiah. Kekagumannya kepada Indonesia, menurut hemat saya, mendorong penelitiannya tentang kontrol atas seksualitas perempuan di Indonesia sebagaimana terpublikasi dalam buku *Control and Sexuality: the Revival of Zina Laws in Muslim Contexts* (Women Living Under Muslim Laws, 2010). Saat ini Ziba tinggal di London dan bekerja sebagai peneliti di London Middle Eastern Institute dan The Centre for Middle Eastern and Islamic Law, keduanya berada di lingkungan SOAS (The School of Oriental and African Studies), Universitas London.

Hukum Islam bagi masyarakat muslim

Dalam bagian awal buku *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law in Iran and Morocco* (1993, 2002), Ziba Mir-Hosseini meletakkan terlebih dahulu kedudukan hukum Islam bagi masyarakat muslim. Menurutnya, hukum Islam dibangun di atas dasar bahwa agama ini sejak awalnya tidak hanya menetapkan ajaran spiritual tetapi juga mengatur ajaran etika sosial dan politik. Peletak dasarnya adalah

Muhammad SAW yang tidak hanya diyakini sebagai seorang nabi, sumber inspirasi spiritual bagi umatnya, tetapi juga seorang negarawan. Pada saat beliau masih hidup, pelbagai persoalan spiritual dan sosial dapat langsung ditanyakan kepadanya dan ia dianggap sebagai sumber hukum yang menetapkan mana ajaran yang mesti dikerjakan dan yang tidak boleh dikerjakan. Jawaban-jawaban yang ia berikan kepada para sahabat diyakini berasal dari wahyu Ilahi yang kebenarannya tak dapat diragukan. Pada saat Muhammad masih hidup, setiap kali muncul persoalan di masyarakat menyangkut hukum dan ajaran, orang dapat langsung bertanya kepadanya, dan setiap kali timbul perselisihan, solusi yang dicapai kemudian ditetapkan menjadi standar ajaran umat. Para sahabat nabi seperti Abu Bakar, Umar bin Khattab, Usman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib melanjutkan ajaran tersebut tanpa perselisihan yang berarti, dan masa kepemimpinan mereka disebut sebagai masa keemasan pelaksanaan ajaran Islam. Kendati juga tak dapat dihindari bahwa ada perselisihan pada masa-masa ini mengenai siapa sesungguhnya ahli waris utama penerus kepemimpinan setelah nabi, apakah Abu Bakar dan dua sahabat yang lain, atau Ali bin Abi Thalib. Perbedaan pendapat ini melahirkan dua aliran utama dalam Islam, yakni Islam Sunni dan Islam Syiah.

Berakhirnya kepemimpinan keempat khalifah yang disebut sebagai *Khulafaur-Rasyidin* tersebut menandai perubahan kepemimpinan umat menuju pola kerajaan di mana kepentingan politik kekuasaan dan politik keagamaan bercampur menjadi satu. Demikianlah watak kepemimpinan di bawah kekhalifahan Umayyah (661-750) dan Abbasiyah (750-1258). Pada masa inilah hukum Islam dirumuskan dan dikodifikasi, tepatnya pada abad ke-7 ketika Islam mulai menyebar ke pelbagai wilayah. Beberapa cabang hukum dirumuskan, misalnya hukum keluarga, perniagaan, hukum kriminal, aturan-aturan administratif, dan sebagainya—yang secara substansial dibagi ke dalam tiga kategori: *Ibadah* (aturan-aturan mengenai ritual), *Muamalah* (aturan-aturan mengenai hubungan sosial), dan *Imamah* (aturan mengenai organisasi

kolektif dan kemasyarakatan).[2] Untuk merumuskan hukum tersebut, para *fuqaha* (ahli fikih) berpijak pada rujukan utama, yakni al-Quran dan Sunah dan pada saat bersamaan mengembangkan metode perumusan hukum yang disebut *ijma* (konsensus para ahli hukum Islam) dan *qiyas* (deduksi analogis). Imam Syafi'i (770-819) adalah pelopor perumusan hukum Islam pertama dan ditetapkan sebagai pendiri ahli hukum Islam.

Selain Imam Syafi'i, pelbagai aliran dan mazhab hukum pun tumbuh dan berkembang pada masa-masa ini seperti al-Awzai (Syria: w. 744), Abu Hanifah (Irak: w. 767), Malik ibn Anas (Madinah: w. 795), al-Syafi'i (Mesir: w. 820), Ibn Hambal (Irak: w. 855), dan Dawud Ibn Khalaf/ Zahiri (Irak: w. 883). Yang bertahan hingga kini adalah empat mazhab yang merujuk kepada pendirinya yaitu Hanafi yang menyebar di Timur Tengah, India dan Pakistan; Maliki di Afrika Utara, Afrika Tengah, dan Afrika Barat; Syafi'i di Afrika Timur dan Asia Tenggara; dan Hambali di Arab Saudi. Keempat mazhab tersebut dikategorikan sebagai aliran Sunni dalam teologi. Sementara mazhab Itsna Asyari dalam teologi Syiah berkembang di Iran, Irak, dan Libanon, serta kawasan Zaydi di Yaman.

Karena pandangan hukum keempat mazhab tersebut dianggap telah sempurna, maka pada abad ke-10 terdapat deklarasi bahwa *ijtihad* telah tertutup. Implikasi dari deklarasi ini adalah umat Islam secara hukum sepenuhnya tunduk pada ketentuan rumusan hukum keempat mazhab tersebut (*taqlid*). Akibat lebih jauh: selama beberapa abad tradisi pemikiran hukum Islam dan *ijtihad* kurang berkembang dalam merespons persoalan-persoalan terbaru yang dihadapi umat Islam. Hal ini berlangsung hingga abad ke-19, sementara masyarakat terus bergerak sesuai dengan dinamika zaman.

Pengadilan sebagai arena negosiasi hubungan perkawinan

Salah satu pilihan umat Islam di negara-negara muslim dalam menyikapi produk hukum modern Barat adalah mempertahankan

2 Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 156.

hukum Islam, terutama hukum keluarga yang menjadi benteng terakhir dari pertahanan tradisi hukum Islam. Hukum keluarga tersebut meliputi pengaturan pernikahan, perceraian, mahar, pembatalan pernikahan, perwalian hak asuh anak dan warisan. Pada hampir semua negara muslim, hukum keluarga Islam dipertahankan sebagai bagian dari hukum modern dengan setidaknya ada dua alasan. *Pertama,* sebagai bentuk kompromi politik penguasa kolonial terhadap para ulama penjaga tradisi. Jika mengusik wilayah ini, kemungkinan akan terjadi konfrontasi politik yang merugikan agenda kolonialisasi dan modernisasi. *Kedua*, hukum keluarga dalam perspektif liberal Barat adalah ranah privat dan karenanya secara politik hukum Islam tentang keluarga ini kurang dianggap penting. Tapi, ia memunculkan persoalan tersendiri. Persoalan pertama, hukum keluarga menjadi perdebatan politik yang mewariskan luka sejarah karena dalam pandangan muslim tradisional hukum Islam yang sejatinya mengatur seluruh aspek kehidupan pada masa modern ini direduksi menjadi hukum keluarga semata. Kedua, bagi muslim modern, hukum keluarga berdasarkan fikih Islam dianggap tidak relevan dengan situasi modern dan karena itu pengaturan kembali atasnya perlu dilakukan. Ketiga, dalam perspektif feminis muslim, hukum keluarga Islam mengandung muatan diskriminatif terhadap perempuan dengan memberikan keistimewaan tertentu pada laki-laki seperti perceraian dan poligami dan merendahkan posisi perempuan. Hukum keluarga muslim secara eksklusif ditulis oleh kaum pria dan hanya pengalaman kaum prialah yang dimasukkan ke dalam perspektif hukum ini. Sementara pengalaman, visi dan perspektif perempuan ditiadakan atau ditafsirkan menurut pandangan kaum pria. Tidak terdengarnya suara kaum perempuan selama periode perumusan hukum sama sekali tidak menjadi bahan perhatian, malah secara keliru hal ini disamakan dengan ketiadaan suara perempuan dalam hukum Islam itu sendiri.

Dalam konteks inilah Ziba melakukan studinya dengan melihat bahwa bagaimana posisi tidak setara antara suami dan istri

mempengaruhi kerukunan perkawinan dan stabilitas di dalamnya. Bagaimana dan sampai sejauh mana posisi inferior kaum perempuan dalam hukum direfleksikan pada praktik sosial? Sejauh mana proses modernisasi seperti pendidikan dan kemandirian ekonomi perempuan mempengaruhi hubungan pernikahan? Atas beberapa pertanyaan inilah Ziba melakukan penelitian bukan dengan pendekatan studi teks hukum Islam melainkan dengan penelitian lapangan melalui lembaga pengadilan. Lembaga pengadilan ia pilih karena dari sinilah ia bisa melihat bagaimana hukum Islam dipraktikan di lapangan dan bagaimana kesenjangan antara rumusan hukum dan praktiknya.

Penelitian dilakukan di dua negara, yakni Iran dan Maroko. Persamaan keduanya adalah sama ketatnya menganut hukum keluarga Islam, tapi mereka juga negara yang mengalami perubahan sosial drastis sebagai respons terhadap modernisasi dan pengaruh ideologi Barat. Perbedaannya, Iran bermazhab Syiah, Maroko bermazhab Maliki yang beraliran Sunni; Maroko merupakan negara dengan sistem kerajaan, sedangkan Iran adalah negara republik Islam yang memadukan antara teokrasi dan demokrasi. Iran tidak pernah secara langsung menjadi negara terjajah, sementara Maroko adalah negara jajahan Prancis yang merdeka pada 1954.

Mazhab Maliki dan Syiah menyatakan bahwa pernikahan adalah sebuah kontrak sosial yang fungsi utamanya menghalalkan hubungan seks antara laki-laki dan perempuan (*Marriage on Trial*, 16). Ada sanksi berat untuk hubungan seks di luar nikah atau zina. Pernikahan pun mempunyai dua konsekuensi hukum, yakni hukum ibadah dan muamalah. Disebut hukum ibadah karena ia adalah peristiwa yang membolehkan hubungan seks antara dua jenis kelamin manusia berbeda yang sebelumnya dilarang keras dilakukan. Disebut hukum muamalah karena ia memiliki fungsi perjanjian sebagaimana perjanjian lain yang tercermin pada ijab kabul. Bentuk lain dari muamalah adalah adanya mahar, nafkah, dan lain-lain. Selain pengaturan pernikahan, kebijakan lain yang juga diatur adalah perceraian atau talak. Perceraian

dalam hukum keluarga Islam adalah hak mutlak yang dapat dilakukan suami. Perceraian bisa terjadi dengan perkataan yang dikeluarkan suami meskipun tanpa dihadiri si istri.

Rumusan hukum pernikahan Mazhab Maliki dan Syiah di atas diturunkan melalui kebijakan hukum keluarga di Maroko dan Iran. Rumusan tersebut di Maroko dikenal dengan *Mudawwanat al-ahwal al-shakhsiyya* atau Kebijakan Status Personal. Kebijakan ini juga dikenal dengan *Mudawwanah* yang menangani keseluruhan permasalahan rumah tangga menyangkut pernikahan, perceraian, mahar, pembatalan pernikahan, perwalian hak asuh anak dan warisan. Kebijakan ini mendefinisikan pernikahan sebagai "Sebuah kontrak hukum di mana laki-laki dan perempuan menyatu dengan tujuan menciptakan sebuah kehidupan yang bertahan lama dan bersama-sama di bawah otoritas laki-laki atas dasar kesetiaan, kesucian, dan keinginan untuk regenerasi dan mengisi kewajiban bersama dengan rasa aman, damai dan penuh kasih sayang" (*Marriage on Trial*, 19). Sementara Kebijakan Sipil Iran tidak berusaha mendefinisikan pernikahan, hal ini agaknya karena kesulitan membuat sebuah definisi *mut'ah* (pernikahan sementara) yang hanya dikenal dalam mazhab Syiah Itsna Asyari.

Beberapa aturan yang terdapat dalam *Mudawwanah* hukum Maroko dan Iran mengenai hak suami dan kewajiban istri adalah: 1) Hak suami menikah empat kali pada waktu yang bersamaan (poligami); 2) Hak suami memimpin keluarga (menutup kemungkinan perempuan sebagai kepala keluarga); 3) Hak suami dipatuhi oleh istri (hak yang sama tidak ada pada istri); 4) Hak suami mengawasi aktivitas istri di luar rumah dan melarangnya bekerja atau berjualan jika tidak terdapat dalam perjanjian; 5) Hak suami menuntut istri agar melakukan pekerjaan rumah tangga; 6) Hak suami menceraikan atau membatalkan pernikahan. Dalam hukum perceraian, seorang suami dapat menceraikan istrinya, meskipun tidak ada alasan yang melatarbelakanginya. (Pasal 113 Kebijakan Sipil Iran dan 44 Kebijakan Status Personal Maroko). Namun, untuk melakukan perceraian suami harus mengikuti prosedur pengadilan.

Ziba menilai pelbagai kewajiban istri atas suami ini bermasalah dalam perspektif feminis, karena perubahan zaman dan modernitas tidak serta-merta mengubah rumusan hukum mengenai relasi suami-istri dan bahkan menempatkan istri dalam posisi inferior dan subordinat. Selain itu, penempatan perempuan pada posisi tidak setara ini mempunyai implikasi serius dalam pertikaian rumah tangga. Hal ini tampak pada kasus-kasus di pengadilan, di mana sebagian besar kasus diajukan oleh perempuan. Lembaga pengadilan menjadi sarana menegosiasi ulang hak-hak perempuan yang terabaikan dalam hukum dan memperkuat posisi tawar hak-hak istri atas suami. Keputusan pengadilan dapat melindungi perempuan yang terampas hak-haknya, misalnya hak tidak dipoligami, hak diceraikan jika suami melanggar kewajibannya, dan mempersoalkan kembali pengabaian-pengabaian kewajiban suami seperti kewajiban memberikan nafkah, dan lain-lain. Sementara kebanyakan tuntutan suami adalah kewajiban dipatuhi oleh istri-istri mereka. Kasus-kasus tersebut mencerminkan situasi yang tidak setara mengenai hak dan kewajiban istri dalam pernikahan.

Hukum keluarga muslim dalam konteks Indonesia: Relevansi pemikiran Ziba Mir-Hosseini

Apa yang dikritik oleh Ziba Mir-Hosseini mengenai hukum keluarga muslim di Iran dan Maroko terjadi hampir sama di Indonesia. Hukum keluarga di Indonesia merujuk pada pengaturan hukum Islam sebagaimana yang tercantum dalam UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974. Khusus untuk umat Islam, selain UU Perkawinan, Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang disahkan melalui Inpres No. 1 Tahun 1991 juga diadopsi dan menjadi pedoman bagi para hakim agama. KHI tersebut terdiri atas 299 pasal yang memuat hukum perkawinan (*munakahat*), hukum waris (*mawarist*) dan hukum perwakafan.

Dalam UU Perkawinan, terdapat beberapa masalah yang memiliki muatan diskriminatif terhadap perempuan, semisal: *1) Tidak adanya pengaturan yang jelas tentang pencatatan perkawinan (nikah sirri),*

akibatnya posisi perempuan dirugikan karena tidak mempunyai kekuatan hukum dalam status pengasuhan anak, hak waris, dan hak-hak istri. Kelonggaran pencatatan ini pun mempermudah para pria melakukan praktik poligami. *2) Pengaturan pasal poligami.* Sejumlah aktivis dan organisasi perempuan melihat bahwa pengaturan ini bias gender, terutama menyangkut syarat-syarat poligami; poligami juga berakibat pada kekerasan terhadap perempuan dan anak, menempatkan perempuan pada pelabelan negatif: istri tua dianggap tidak bisa melayani suami dan istri muda dianggap mengambil suami orang. Selain itu, tidak ada sanksi hukum bagi pelaku poligami yang tidak bertanggung jawab. Sebagai catatan bahwa saat ini gugat cerai di Pengadilan Agama lebih banyak dilakukan oleh pihak istri terhadap suami. Salah satunya disebabkan oleh poligami. Seorang istri biasanya lebih memilih bercerai daripada dipoligami, kecuali ia memiliki ketergantungan secara ekonomi, politik, dan budaya yang membuat mereka bertahan. *3) Pembakuan peran perempuan sebagai ibu rumah tangga dan laki-laki sebagai kepala keluarga.* Sebuah organisasi yang melakukan pendampingan terhadap perempuan kepala keluarga (PEKKA) menyatakan bahwa aturan ini telah menafikan keberadaan perempuan sebagai kepala keluarga. Padahal saat ini terdapat 13-17% rumah tangga di Indonesia dikepalai oleh perempuan yang terdiri atas janda meninggal (53%), janda cerai (23%), janda ditinggal suami (10%), suami sakit (7%), dan lajang (7%). *4) Usia perkawinan.* Usia perkawinan dalam UU Perkawinan perlu perubahan karena perlu penyesuaian dengan UU Perlindungan Anak No. 23 Tahun 2002. Dalam UU Perkawinan usia tertinggi seorang perempuan masih dianggap anak-anak adalah 16 tahun, sementara dalam UU Perlindungan Anak 18 tahun. Di samping itu terdapat fakta bahwa akibat dari perkawinan di bawah umur, terjadi peningkatan perceraian dan kematian ibu. *5) Perkawinan beda agama.* Banyak warga masyarakat yang dirugikan mengenai pelarangan perkawinan beda agama ini karena perkawinan mereka tidak bisa tercatat. Selain itu, terdapat penyelundupan hukum di mana calon istri atau suami mesti ikut pada agama yang dianut salah

satunya. Bagi warga negara yang secara finansial cukup, banyak dari mereka yang terpaksa melangsungkan perkawinannya di luar negeri.

Mencermati rumusan UU Perkawinan sebagaimana disebut di atas, kiranya tepat apa yang disampaikan oleh Drucia Cornell bahwa gambaran perempuan dalam sistem hukum bersifat stereotip dan merendahkan. Dengan demikian, jika kita mengakui kesetaraan manusia, maka UU Perkawinan 1974 ini perlu dirumuskan ulang dengan menempatkan perempuan dan laki-laki sebagai subyek hukum yang setara. Negara pun perlu didorong untuk membenahi kebijakan hukum ini, termasuk proses, prosedur dan sanksi hukumnya.

Negara dan kontrol atas seksualitas perempuan

Masih dalam konteks hukum Islam, pada 2010 Ziba Mir-Hosseini bersama Vanja Hamzic menulis buku berjudul *Control and Sexuality: The Revival of Zina Laws in Muslim Context.* Melalui buku ini ia ingin melihat bagaimana kontrol atas seksualitas perempuan melalui aturan dan undang-undang di berlakukan di pelbagai negara berbasis Islam. Negara-negara tersebut seperti Indonesia (khusus Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam), Nigeria, Iran, Pakistan, dan Turki.

Hal yang menjadi perhatian Ziba adalah hukuman cambuk bagi mereka yang melakukan hubungan seksual di luar pernikahan (zina) bagi laki-laki dan perempuan. Dalam tradisi hukum Islam, semua hubungan seksual di luar pernikahan yang sah dipandang sebagai suatu kejahatan, karena itu sanksi bagi pelakunya dihukum 100 kali cambuk. Hukuman ini dalam konteks HAM dan hukum internasional bertentangan dengan Konvensi Antipenyiksaan karena di dalamnya mengandung muatan penyiksaan. Ziba mengkritik hukuman yang mengandung penyiksaan ini dengan berbasis hak yang digali dari hukum Islam itu sendiri dan dalam kerangka feminisme. Pendekatan ini ia lakukan karena dua alasan utama. *Pertama*, banyak para cendekiawan yang bekerja dalam kerangka Islam tetapi mereka buta gender dan tidak menyadari pentingnya konsep gendersebagai kategori pemikiran dan analisis. *Kedua*, banyak

aktivis hak perempuan yang tidak memiliki pengetahuan mendalam tentang pemikiran Islam dan argumentasi berbasis agama tetapi mereka bekerja dalam kerangka agama yang kadang-kadang membuat kerja mereka kontraproduktif. Karena itu dalam konteks melakukan argumen tandingan terhadap hukuman cambuk bagi pelaku zina, Ziba melakukan pendekatan atas dasar pemikiran Islam, feminisme dan HAM.

Ziba menyadari bahwa HAM maupun hukum Islam merupakan konsep yang mengalami kontestasi atau pertarungan makna. Dengan kata lain, kedua konsep tersebut bisa memiliki makna yang berbeda dalam waktu dan tempat yang berbeda pula. Namun, pendukung masing-masing menilai bahwa keduanya merupakan konsep universal dan karenanya mengklaim bahwa keduanya memiliki tujuan memastikan terpenuhinya keadilan dan hak manusia secara layak.

Dalam konteks hukum zina dalam tradisi hukum Islam, hukum ini cermin penafsiran fikih (tafsir sejumlah sarjana muslim tentang syariah) yang dibuat manusia dan telah ada sejak berabad-abad yang lalu yang dapat dikritik sesuai dengan perkembangan waktu, tempat dan pemahaman kontemporer terhadap keadilan. Dihidupkannya kembali hukum zina dan berkembangnya kampanye global untuk menentang penerapan hukum zina tersebut harus dipahami dalam konteks pertentangan antara dua sistem nilai: yang satu berakar pada praktik budaya dan agama pramodern yang sering kali mengizinkan diskriminasi antarindividu berdasarkan kepercayaan, status dan gender, sementara yang lain dibentuk oleh gagasan ideal tentang HAM, keadilan, dan kebebasan individu.

Untuk memahami mengapa hubungan seksual di luar pernikahan yang sah dipandang sebagai suatu kejahatan, terlebih dahulu kita perlu memahami bagaimana fikih klasik melihat bentuk-bentuk kejahatan. Fikih klasik membagi kejahatan ke dalam tiga kategori berdasarkan bentuk hukuman, yakni *hudud*, *qisas* dan *ta'zir*. *Hudud* (bentuk tunggal dari *hadd*: batas, pembatasan dan pelarangan) adalah kejahatan dengan hukuman yang telah ditetapkan al-Quran dan sunah. Terdapat

lima bentuk kejahatan *hudud*; dua merupakan kejahatan terhadap moralitas, yakni hubungan seksual terlarang (zina) dan tuduhan tak berdasar atas perbuatan zina (*qadhf*). Tiga kejahatan lainnya adalah kejahatan terhadap aset pribadi dan ketertiban umum, yaitu pencurian (*sariqah*), perampokan di jalan, dan mengkonsumsi minuman beralkohol. Beberapa mazhab fikih memasukkan pemberontakan (*baghi*) dan murtad dalam kejahatan hudud. Kategori kedua, *qisas* (pembalasan atau retribusi), mencakup kejahatan-kejahatan terhadap orang lain, misalnya tindakan yang menyebabkan cedera tubuh dan pembunuhan. Hukuman atas kategori kejahatan ini diterapkan oleh negara, namun tidak seperti *hudud*, *qisas* bergantung pada tuntutan pribadi. Dengan kata lain, hukuman *qisas* hanya dapat diterapkan bila individu korban, atau dalam kasus pembunuhan ahli waris dari korban, meminta diterapkan *qisas* secara utuh. Korban atau ahli waris korban juga dapat memaafkan si pelanggar atau meminta hukuman yang lebih ringan yakni *diyah* (kompensasi atau uang ganti rugi), atau menghapuskan semua tuntutan. Dalam kasus pembunuhan, baik disengaja atau tidak, uang ganti rugi atau kompensasi yang diberikan untuk korban perempuan separuh dari kompensasi bagi korban laki-laki. Dengan menjadikan pembunuhan sebagai masalah privat, pemberlakuan kembali hukum *qisas* membuka peluang terjadinya kejahatan-kejahatan demi "kehormatan" di mana keluarga dapat membunuh anggota perempuan keluarganya atas pelanggaran seksual dan pembunuhnya dapat bebas atau hanya dihukum dengan hukuman penjara dalam waktu yang pendek.

Kategori ketiga, *ta'zir* (disiplin, sanksi), mencakup semua pelanggaran yang tidak termasuk dalam dua kejahatan di atas. Hukuman untuk kejahatan *ta'zir* tidak ditetapkan dalam sumber-sumber tekstual dan tidak tetap, tapi terbuka untuk diputuskan oleh hakim. Pada umumnya, hukuman *ta'zir* lebih ringan daripada hukuman *hudud*. Di bawah kategori *ta'zir*, negara-negara Islam telah mengeluarkan bentuk hukuman baru yang tidak ada yurisprudensinya dalam fikih klasik demi

menerapkan pandangan mereka tentang moralitas "Islam" dan untuk membatasi kebebasan perempuan, misalnya tentang cara berpakaian. Hal ini memberikan wewenang dan legitimasi kepada negara untuk menegakkan hukum sehingga wilayah hukum pidana juga sangat terbuka untuk disalahgunakan oleh kalangan Islamis, yakni "sekelompok muslim yang berkeinginan kuat untuk melakukan tindakan publik demi menerapkan apa yang mereka sebut sebagai agenda Islam."

Terdapat banyak perbedaan di kalangan mazhab dan *fuqaha* tentang definisi, unsur, syarat pembuktian, dan pembelaan hukum yang dapat membebaskan seseorang dari tuduhan dan hukuman yang dapat diterapkan untuk ketiga kategori kejahatan tersebut dan untuk tiap-tiap kejahatan dalam setiap kategori. Batasan antara yang ilahi dan yang legal menjadi kabur terutama yang berkenaan dengan kejahatan *hudud*, yang dipandang sebagai memiliki dimensi keagamaan karena landasan tekstualnya. Hal ini pula yang terjadi dengan zina, yang terkadang lebih dipandang sebagai suatu dosa yang pelakunya akan dihukum di akhirat dan bukan sebagai kejahatan serta selalu ada ruang untuk pertobatan dan pemberian maaf dari Allah. Jadi, tujuannya bukanlah semata-mata penghukuman melainkan perubahan diri dan penjauhan diri dari jalan yang sesat.

Namun, terdapat kesepakatan tertentu dalam fikih dan keputusan-keputusan hukum Islam tentang definisi zina. Zina didefinisikan sebagai persetubuhan antara laki-laki dan perempuan di luar pernikahan yang sah ataupun nikah *syubhah* (kepemilikan sah terhadap seorang budak perempuan, *milk yamin*). Zina dapat dibuktikan dengan pengakuan ataupun kesaksian dari empat saksi yang harus melihat penetrasi dan kesaksian mereka haruslah akurat satu sama lain. Hukuman antara pelaku perempuan dan laki-laki sama, namun para pelaku dibedakan menjadi dua kelas, yakni *zina muhsin* yang diartikan sebagai perempuan dan laki-laki bebas (bukan budak), telah cukup umur dan pemahaman yang telah berada dalam posisi untuk menikmati pernikahan yang sah; dan zina *ghair muhsin*, yakni mereka yang berada pada posisi sebaliknya dan sebagai

perempuan dan laki-laki budak. Hukuman bagi kelas pertama adalah dihukum mati dengan dirajam, sementara untuk yang kedua adalah 100 kali cambukan, namun hanya hukum cambuk itulah yang memiliki dasar dalam al-Quran, sementara hukuman rajam hanya berbasis pada Sunah.

Kesepakatan para ahli hukum berakhir di sini. Terdapat perbedaan penting antarmazhab dan para ahli fikih dalam tiap mazhab tentang persyaratan yang dibutuhkan agar suatu pengakuan dan bukti kesaksian dianggap sah. Perbedaan ini didasarkan pada sumber-sumber tekstual yang memiliki akibat hukum yang praktis dan penting. Misalnya, para ahli fikih mazhab Hanafi, Hambali dan Syiah menentukan bahwa pengakuan harus diutarakan di empat waktu yang terpisah; para ahli fikih dari mazhab Maliki dan Syafi'i menyatakan bahwa satu pengakuan saja sudah cukup untuk membuktikan pelanggaran. Hanya mazhab Maliki yang merupakan pandangan mayoritas yang menyatakan bahwa hanya kehamilan yang dapat membuktikan seseorang berzina; itu pun tidak cukup, dan harus dibuktikan dengan aspek lain, yakni adanya pengakuan dari saksi mata bahwa seseorang benar-benar berzina. Bahkan bukti kehamilan harus dibuktikan dengan waktunya, yakni waktu tujuh bulan. Perlunya bukti-bukti ini mencerminkan usaha mereka melindungi perempuan dari tuduhan zina dan perlindungan terhadap anak-anak dari stigma anak haram. Dengan kata lain, para *fuqaha* Maliki, sebagaimana para ahli fikih mazhab yang lain berusaha sekeras-kerasnya untuk mencegah putusan bersalah dan memastikan putusan bersalah menjadi tidak mungkin. Dalam hal ini, mereka menggunakan dasar ayat-ayat al-Quran dan contoh-contoh dari Nabi Muhammad dalam mengutuk pelanggaran terhadap privasi dan kehormatan individu, khususnya perempuan, dan membuka pintu untuk pertobatan. Bahkan, membuat putusan yang tak memiliki bukti-bukti kuat dipandang sebagai suatu kejahatan *hadd* yang dapat dihukum dengan 80 kali cambukan (al-Quran, Surah an-Nur [24]: 33).

Perlunya pembuktian yang kuat dengan aturan yang rumit bagi pelaku zina, menurut Ziba adalah suatu bukti kuat bahwa para ahli fikih

berkeinginan mereformasi praktik-praktik yang berkembang saat itu ke arah keadilan, sebagaimana yang dipahami pada saat itu. Namun, baik spirit ayat maupun aturan *fuqaha* hilang kekuatannya ketika putusan fikih klasik dikodifikasi dan dimasukkan ke dalam sistem hukum yang diterapkan secara paksa melalui mesin-mesin yang diciptakan negara, yang menentukan parameter hukum di mana seksualitas perempuan menjadi komoditas dan obyek pertukaran. Praktik tersebut misalnya terdapat di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, Indonesia, yang pengaturannya terdapat dalam Hukum Jinayat, yakni produk hukum yang mengatur larangan zina, larangan berduaan bagi mereka yang berbeda jenis kelamin dan bukan suami-istri (*mahram*) di tempat tertutup (*khalwat*), dan larangan bermesraan bagi dua orang yang bukan suami-istri, baik di tempat tertutup maupun tempat terbuka (*ikhtilat*). Pelaku yang melanggar aturan tersebut dihukum dengan *hukum cambuk* dan *hukuman sampai mati (rajam).* Sementara dalam konteks mikro, ada peraturan desa tentang pelaksanaan hukuman cambuk seperti di Desa Muslim Padang, Kecamatan Gantarang, Bulukumba, Sulawesi Selatan.[3] Peraturan tersebut di antaranya memuat larangan berzina (Bab II, Pasal 1, 2 dan 3), berkhalwat dan melarang perempuan dan laki-laki pergi berduaan (Bab II, Pasal 3 Ayat 1 dan 2), dan sanksi yang menanti pelaku zina adalah 100 kali hukuman cambuk.

Sementara Iran, negara dengan jumlah penduduk 70 juta jiwa dan 89 persen beragama Islam, sejak 1979 menetapkan hukuman zina ke dalam hukum pidana. Pelaku hubungan seksual antara perempuan dan laki-laki yang masih lajang, antara laki-laki yang sudah berkeluarga dan perempuan yang bukan istrinya, dan antara perempuan yang sudah berkeluarga dengan laki-laki lain yang bukan suaminya, akan memperoleh hukuman rajam. Hukuman serupa diberlakukan pada mereka yang melakukan hubungan seksual sesama jenis seperti homoseksual (*lawat*) dan sesama perempuan atau lesbian (*musahaqah*).

3 Baca Peraturan Desa Muslim Padang, Kecamatan Gantarang, Kabupaten Bulukumba No. 05 Tahun 2006 tentang Pelaksanaan Hukum Cambuk.

Sedikitnya mereka dirajam dengan lemparan batu sebanyak 100 kali lemparan. Bagi laki-laki yang melakukan hubungan seksual dengan saudara perempuan sedarah, ibu tiri, perempuan muslim, dan laki-laki bukan muslim, hukumannya adalah dirajam sampai meninggal. Menurut catatan Amnesti Internasional, sepanjang periode 1979-2008, Iran telah menerapkan hukum rajam hingga 10.000 kasus, angka tertinggi di dunia.

Aturan lain yang sering diusung sekarang ini untuk membenarkan kontrol terhadap perempuan dan membatasi kebebasan mereka berkaitan dengan *hijab*. Aturan ini digunakan untuk menjatuhkan dan membenarkan penghukuman perempuan atas dasar tidak mematuhi cara berpakaian, yakni dengan menggunakan *ta'zir* di mana para penguasa memutuskannya berdasarkan pertimbangan yang dimiliki dalam sebuah negara tempat hukum Islam diberlakukan. Padahal, menurut Ziba, bentuk hukuman tentang cara berpakaian tersebut tidak memiliki landasan dalam tradisi hukum Islam, karena hal tersebut berbeda dari hukum pernikahan dan zina. Teks fikih klasik hanya sedikit membicarakan tentang tata cara berpakaian untuk perempuan, yang pengaturannya juga diberlakukan bagi laki-laki, yang dapat ditemukan dalam Bab Salat ketika membahas aturan tentang bagian tubuh mana yang harus ditutup bagi laki-laki dan perempuan, dan dalam Bab Nikah ketika membahas aturan tentang pandangan laki-laki terhadap perempuan sebelum pernikahan. Pada Bab Dalat dijabarkan bahwa seluruh bagian tubuh perempuan adalah aurat dan adalah wilayah tercela yang harus ditutup selama salat di hadapan Allah. Juga ada pandangan negatif tentang tubuh perempuan yang menyebutkan bahwa perempuan adalah *sumber fitnah*, sebuah istilah negatif yang bermakna rayuan seksual, sumber bahaya, kerusakan sosial, kekacauan dan kejahatan yang akan datang.[4]

Dengan kata lain, penggunaan hijab dalam wacana Islam adalah fenomena baru, yakni ketika umat Islam berinteraksi dengan kekuatan-kekuatan kolonial pada abad ke-19, ketika suatu aliran dalam khazanah

4 Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan,* terjemahan Helmi Mustofa (Jakarta: Penerbit Serambi, 2005), 308.

literatur Islam baru muncul di mana kerudung mendapatkan dimensi "peradaban" dan menjadi tanda identitas Islam dan unsur keimanan. Tapi, dalam perkembangan terbarunya, fenomena hijab ditetapkan sebagai kewajiban bagi perempuan dan yang melanggarnya dikenai sanksi tertentu. Di Iran, misalnya, perempuan yang tidak mengenakan hijab di tempat-tempat publik atau di jalanan akan memperoleh hukuman 10 hari hingga 2 bulan penjara; atau denda sebesar 50.000 toman (senilai US$50). Sementara di Indonesia, sebagaimana yang menjadi subyek penelitian Ziba, terlihat pada pelbagai bentuk peraturan-peraturan daerah[5] dan undang-undang nasional. Wujud dari kontrol tersebut adalah: 1) Kewajiban bagi perempuan menggunakan jilbab dengan pertimbangan bahwa dalam Islam aurat perempuan wajib ditutup.[6] Kewajiban ini ditujukan kepada seluruh pekerja perempuan, baik pekerja negeri maupun swasta dan seluruh siswa perempuan mulai sekolah tingkat SLP hingga perguruan tinggi; 2) Pembatasan akses pada pekerjaan dan ekonomi dengan kebijakan pembatasan keluar malam bagi perempuan hingga pukul 10.00 WIB sebagaimana yang terjadi di salah satu wilayah di Sumatera Barat; 3) Pengesahan Undang-Undang

---

5 Menurut catatan Pemantauan Komnas Perempuan, antara tahun 1999 hingga 2009, terdapat 154 kebijakan daerah yang menjadi pelembagaan diskriminasi. Dari 154 kebijakan daerah tersebut, 64 di antaranya melalui pembatasan hak kemerdekaan berekspresi (21 kebijakan yang mengatur cara berpakaian), pengurangan hak atas perlindungan dan kepastian hukum karena mengkriminalisasi perempuan (38 kebijakan tentang pemberantasan prostitusi dan 1 kebijakan tentang larangan khalwat), dan pengabaian hak atas penghidupan dan pekerjaan yang layak bagi kemanusiaan (4 kebijakan tentang buruh migran). Selebihnya adalah 84 kebijakan mengenai dominasi agama mayoritas atas agama minoritas. Lihat *Atas Nama Otonomi Daerah: Pelembagaan Diskriminasi dalam Tatanan Negara-Bangsa Indonesia,* Laporan Pemantauan Kondisi Pemenuhan Hak-hak Konstitusional Perempuan di 16 Kabupaten/Kota pada 7 Provinsi, Komnas Perempuan, 2010. Pemutakhiran data yang dilakukan Komnas Perempuan pada 2012 mencatat jumlah kebijakan bertambah menjadi 282 kebijakan diskriminatif dan 252 kebijakan kondusif. Ke-282 kebijakan diskriminatif ini tersebar di lebih dari seratus kabupaten di 28 provinsi seluruh Indonesia.

6 Dalam Peraturan Daerah Kabupaten Bulukumba No. 05 Tahun 2003 disebutkan dalam Menimbang: b) Bahwa sebagai salah satu perwujudan dan pelaksanaan ajaran agama Islam adalah tercermin dari pakaiannya dalam kehidupan sehari-hari; c) bahwa menutup aurat di dalam Islam hukumnya wajib.

Pornografi yang berpotensi mengkriminalkan tubuh perempuan, karena terdapat pasal multitafsir tentang batasan pornografi dan mengutamakan standar nilai moral Islam konservatif serta cenderung mengabaikan pelbagai keberagaman nilai yang menjadi karakter bangsa Indonesia.

Kesimpulan

Dari pemaparan pemikiran Ziba Mir-Hosseini, ada beberapa pandangan yang dapat kita simpulkan. *Pertama*, hukum Islam yang berbasis pada tradisi pramodern adalah wilayah yang dikontestasi. Ia cenderung mengalami perebutan makna dan pemaknaan yang diketengahkan di negara-negara yang di masa modern menerapkan hukum Islam adalah makna yang menundukkan perempuan dan menempatkannya pada posisi inferior. Perempuan menjadi obyek hukum yang pengalaman spesifiknya tidak didengar dan pendapatnya tidak menjadi pertimbangan hukum. Bahkan keberadaannya cenderung ditiadakan. *Kedua*, produk hukum yang secara kasatmata menundukkan perempuan dan menempatkan perempuan pada posisi diskriminatif yang berakibat kekerasan terhadapnya adalah: hukum perkawinan, hukum zina, dan sanksi atas perempuan yang tidak menggunakan hijab. Hukum ini adalah bentuk kontrol (atas seksualitas perempuan) yang sebenarnya dapat dihapuskan dengan merujuk pada sejumlah tafsir atas teks-teks hukum klasik—yang sesungguhnya memiliki substansi hukum melindungi perempuan dari pelbagai kekerasan keluarga dan masyarakat, selain memberi perlindungan terhadap anak. *Ketiga*, sungguh patut disayangkan bahwa sejumlah sarjana muslim tidak menggunakan perspektif feminisme sebagai kerangka teori dan alat dalam menganalisis tradisi pemikiran Islam. Di sisi lain, aktivis hak-hak perempuan yang berbasis pada kerangka hak-hak asasi manusia (HAM) enggan mempelajari tradisi keilmuan dan pemikiran Islam karena adanya kecenderungan fobia terhadap Islam. *Keempat,* sumbangan terpenting dari Ziba Mir-Hosseini adalah analisisnya terhadap hukum Islam yang

menggunakan kerangka feminisme dan HAM. Sumbangan ini tak hanya menempatkan Ziba sebagai ilmuwan yang kritis terhadap penerapan hukum Islam di pelbagai negara, tetapi juga menawarkan argumentasi hukum Islam yang kokoh yang digali dari tradisinya sendiri, di mana substansi hukumnya memiliki kesesuaian dengan semangat HAM. Dalam konteks inilah pemikiran Ziba Mir-Hosseini penting dipelajari.

Daftar Pustaka

El Fadl, Khaled Abou, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan,* terjemahan Helmi Mustofa (Jakarta: Penerbit Serambi, 2005).

Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Mir-Hosseini, Ziba, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law in Iran and Morocco* (London dan New York: I. B. Tauris, 1993, 2002).

-------, dan Vanja Hamzic) *Contol and Sexuality: the Revival of Zina Laws in Muslim Contexts* (London: Women Living Under Muslim Laws, 2010).

-------, "Islam and Gender Justice", dalam *Voice of Islam*, Volume 5, ed. Vincent Cornell, Omid Safi, Virginia Gray Henry (Westport, Connecticut, London: Praeger, 2007).

-------, "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism", Versi esai dari presentasi dalam Dienstagskolloqium, April 2005 di Wissenschaftskolleg, Berlin.

Biodata Penulis

Edi Riyadi Terre adalah aktivis HAM dan demokrasi yang kini mengajar di Universitas Multimedia Nusantara, Tangerang. Sebelumnya ia pernah bekerja di Van Vollenhoven Institute, Universitas Leiden, untuk program Access to Justice in Indonesia. Tulisannya termuat dalam Rocky Gerung, ed., *Kembalinya Politik: Pemikiran Politik Kontemporer dari Arendt sampai Žižek* (Jakarta: Marjin Kiri dan P2D, 2008). Bukunya yang lain adalah (bersama Ifdhal Kasim) *Kebenaran vs Keadilan: Pertanggungjawaban Pelanggaran HAM di Masa Lalu* (Jakarta: ELSAM, 2003).

Gadis Arivia adalah aktivis perempuan dan akademisi. Ia ikut mendirikan Yayasan Jurnal Perempuan pada 1996 dan menjabat direkturnya hingga 2004. Di samping aktif di dalam gerakan perempuan, ia juga mengajar feminisme dan filsafat kontemporer di Universitas Indonesia, Depok. Ia meraih gelar doktor filsafat dari Universitas Indonesia dengan disertasi "Dekonstruksi Filsafat Barat: Menuju Filsafat Berperspektif Feminis"—diterbitkan sebagai buku *Menuju Filsafat Berperspektif Feminis* (Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2003).

Moh Yasir Alimi adalah dosen pada Jurusan Sosiologi dan Antropologi Universitas Negeri Semarang (Unnes). Ia menyelesaikan Ph.D. dari Universitas Nasional Australia (ANU) Australia pada 2009 dengan disertasi "Inculcating Islam: The Public Sphere and the Islamic Traditions of South Sulawesi". Bukunya, antara lain, *Dekonstruksi Seksualitas Poskolonial* (Yogyakarta: LkiS, 2004). Ia juga menulis sejumlah artikel di media massa.

Neng Dara Affiah adalah Komisioner Komnas Perempuan 2007-2009 dan 2010-2014 untuk bidang riset, pendidikan dan partisipasi

masyarakat. Ia adalah Ketua Pimpinan Pusat Fatayat NU dan salah seorang pendiri Alimat, gerakan perempuan untuk perubahan hukum keluarga Indonesia. Ia menulis buku *Muslimah Feminis: Penjelajahan Multi Identitas* (Jakarta: Nalar, 2009) dan menyunting *Menapak Jejak Fatayat NU: Sejarah Gerakan, Pengalaman dan Pemikiran* (Jakarta: PP Fatayat NU, 2005).